

Filosofía

Josep M. Esquirol

**Los filósofos
contemporáneos
y la técnica**

De Ortega a Sloterdijk

gedisa
editorial

Josep M. Esquirol

LOS FILÓSOFOS CONTEMPORÁNEOS Y
LA TÉCNICA

Cla•De•Ma
Filosofía

CLA•DE•MA

- GIANNI VATTIMO *Adiós a la verdad*
- GIACOMO MARRAMAO *La pasión del presente*
Breve léxico de la modernidad-mundo
- MARIO BUNGE *Filosofía política*
- MARCELO PACKMAN *Palabras que permanecen, palabras por venir*
Poética y Macropolítica del Devenir el Psicoterapia
- MICHEL ONFRAY *La inocencia del devenir*
La vida de Friedrich Nietzsche
- ROSI BRAIDOTTI *Transposiciones*
Sobre la ética nómada
- MICHEL ONFRAY *La comunidad filosófica*
- GIACOMO MARRAMAO *Kairós*
Apología del tempo debito
- ERNST TUGENDHAT *Un judío en Alemania*
- ERNST TUGENDHAT *Antropología en vez de metafísica*
- JEAN-FRANÇOIS LYOTARD *Crítica kantiana de la historia*
- SEYLA BENHABIB *El ser y el otro en la ética contemporánea*
Feminismo, comunitarismo y posmodernismo en la ética contemporánea
- J.M. ESQUIROL *El respeto o la mirada atenta*
Una ética para la era de la ciencia y la tecnología

LOS FILÓSOFOS CONTEMPORÁNEOS Y LA TÉCNICA

De Ortega a Sloterdijk

Josep M. Esquirol

gedisa
editorial

© Josep M. Esquirol, 2011

Este estudio se ha podido llevar a cabo gracias a la ayuda a la investigación recibida del Ministerio de Ciencia e Innovación con número de referencia FFI2008 04703/FISO.

Diseño de cubierta: Iván de Pablo de Bosch

Fotografía de cubierta: Antonio Viñuela

Primera edición: Diciembre de 2011, Barcelona

Derechos reservados para todas las ediciones en castellano

© Editorial Gedisa, S.A.
Avenida del Tibidabo, 12, 3.º 2.ª
08022 Barcelona, España
Tel. 93 253 09 04
Fax 93 253 09 05
correo electrónico: gedisa@gedisa.com
<http://www.gedisa.com>

ISBN: 978-84-9784-679-0
Depósito legal: B. 42735-2011

Impreso por Romanyà Valls, S.A.

Impreso en España
Printed in Spain

Queda prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio de impresión, en forma idéntica, extractada o modificada de esta versión en castellano o en cualquier otro idioma.

*Para Agustín y para José Manuel; ambos, junto
a un servidor, tres infusorios en una gota de lluvia...*

Índice

<i>Introducción</i>	11
1. José Ortega y Gasset: técnica como creación de mundo	15
1. La técnica en la sociedad masificada	16
2. Sobre la situación humana: la naturaleza y la técnica	23
3. Del extrañamiento a la interioridad fantástica	26
4. Inventarse.	27
5. Una crítica a Heidegger	34
6. La época de la técnica	37
2. Martin Heidegger: la cercanía bajo el dominio de la técnica.	41
1. Introducción	41
2. La cabaña y la cercanía	44
3. La esencia de la técnica: el <i>Gestell</i>	49
4. Del final de la metafísica al juego del mundo	63
3. Jan Patočka: técnica y sacrificio	79
1. Introducción	79
2. Problematicidad y vida al descubierto.	81
3. El sacrificio en la era del <i>Gestell</i>	85
4. La solidaridad de los conmovidos	88
4. Hannah Arendt: técnica y mundo duradero	93
1. Fenomenología de la <i>vita activa</i> : labor y fabricación	94
2. ... y acción.	100

3. Las vicisitudes históricas de la <i>vita activa</i> y la situación actual	103
4. La alienación de la tierra y la pérdida de sentido común.	106
5. Hans Jonas: tanta responsabilidad como poder técnico	111
1. Introducción	111
2. El principio y su articulación	114
3. Fundamentación metafísica y otras cuestiones de base	121
3.1. El gnosticismo: una experiencia de mundo	121
3.2. Una filosofía de lo orgánico	124
3.3. Metafísica y ética	126
3.4. Un nuevo mito	129
4. Crítica a la utopía	130
6. Jacques Ellul: la lógica del sistema técnico.	135
1. Sociedad y sistema técnico	136
2. Características del sistema	138
3. El hombre en el sistema técnico	146
4. La cuestión del <i>feed-back</i>	148
5. Técnica, símbolo y cultura	150
6. Resistencia, libertad, trascendencia	152
7. Jürgen Habermas: técnica como ideología	157
1. Dos y no una: la <i>praxis</i> como actuar comunicativo ..	157
2. Técnica como ideología	163
3. ¿Del <i>homo faber</i> al <i>homo fabricatus</i> ?	173
8. Peter Sloterdijk: técnicas de crianza.	179
1. Primera parte: ¿qué nos amansará?	180
2. Segunda parte: la homeotécnica y el final de la dominación	186
Coda: La técnica y el doble movimiento del pensar	195

Introducción

La verdad, el ser, la naturaleza, la justicia, el propio ser humano, el mal, la historia... a esta lista —la de los grandes temas filosóficos— se ha añadido definitivamente uno nuevo: la técnica.¹ Obviamente, esto no es algo que suela ocurrir a menudo. El caso es que nos encontramos con una triple «actualidad» de la técnica: la tiene porque todos los grandes temas filosóficos son, por definición, siempre actuales; la tiene porque es un «clásico» aparecido contemporáneamente; y la tiene porque su acceso a la lista se justifica, sobre todo, por aparecer precisamente como la característica más definitoria de nuestra época. Filósofos como Ortega o Heidegger empezaron ya a hablar de nuestro tiempo como de la «era de la técnica». Pero, ¿en qué podía basarse tal apreciación? El hombre siempre ha utilizado herramientas; ¿significaba, tal vez, que hoy se utilizan muchos más instrumentos y de mayor alcance? Pues no: eso ni era ni es lo decisivo. El mito de Prometeo, por ejemplo, es ya una muestra inequívoca de la atención dedicada a un fenómeno tan importante como es éste de poder modificar tanto nuestro entorno. Muestras fehacientes de tal

1. Aunque ahora se esté usando mucho más la palabra «tecnología», conceptualmente y en orden a la claridad es más conveniente emplear la palabra «técnica». Hay quien opta por «tecnología» para indicar: lo que correspondería a la técnica moderna (estrechamente vinculada a la ciencia); el sistema de la tecnociencia; el entramado digital contemporáneo; la técnica que incorpora un discurso unificador, legitimador... —que sería el sentido más literal—. Lo mejor es no presuponer una significación ya fija de estos términos sino ver la que adquieren en cada autor y contexto. Para unas buenas consideraciones aclaratorias sobre este asunto, es recomendable: J.P. Sérís, *La technique*, París, Puf, 1994.

atención e interés resultan ser las figuras del *homo faber*, del maquinismo y de sus procesos automáticos, o toda la comparativa muy antigua ya del hombre con la máquina. Sin embargo, la expresión «era de la técnica» —o alguna equivalente— trata de dar cuenta de una radical transformación técnica del mundo, de la técnica convertida en nuevo mundo, de la modificación no sólo ya de aspectos sectoriales o concretos de la vida humana, sino de aspectos mucho más generales y relevantes: de la manera de pensar, de ver el mundo, de vivir, de organizar la vida política y de legitimar el poder... es decir, de la técnica convertida también en ideología, en megasistema, en poder ilimitado o superación del humanismo...

La primera exigencia que se advierte desde la vocación filosófica es la de comprender lo más cabalmente posible esta especificidad histórica, es decir, la de comprender dónde estamos. La posible preocupación ética no es que vaya antes ni después, sino que se articula con este primer interrogante fundamental; además, el orientarse de la acción depende de la manera de comprender la situación y de comprendernos en ella. Sólo con un mínimo esclarecimiento del tema y con la definición del interrogante fundamental podrán plantearse luego de modo adecuado las acuciantes y urgentes preguntas relativas, por ejemplo, a la bioética, a la sostenibilidad y a la globalización tecnológica, o, de mayor gravedad si cabe, a la posibilidad de hacer de nosotros mismos algo distinto de nosotros mismos y convertirnos —como dirán algunos— en artifices y a la vez protagonistas de lo «posthumano».

Lo que este libro pretende es dar cuenta de lo ya pensado sobre la técnica por parte de ocho filósofos contemporáneos. La elección de los nombres propios responde a diversos motivos que no creo valga la pena explicar —digamos que son «personales». Seguramente, algunos de los que están, es forzoso que estén y otros podrían quizá no estar (aunque no porque su aportación carezca de importancia). Y autores que no están, como E. Husserl, L. Mumford, E. Mounier, K. Jaspers, G. Simondon, M. Foucault... podrían sin duda haber estado.

Y la razón de fondo por la que se ha procedido así es la de seguir pensando, «siempre de nuevo», con energías renovadas, gracias a lo ya pensado por José Ortega y Gasset (1883-1955), Martin

Heidegger (1889-1976), Jan Patočka (1907-1977), Hannah Arendt (1906-1975), Jacques Ellul (1912-1994), Hans Jonas (1903-1993), Jürgen Habermas (1929) y Peter Sloterdijk (1947). Su penetrante mirada descubre lo oculto tras lo visible, y por ello nos puede sorprender. Son discursos de registros y acentos distintos, pero en la mayoría el tema de la técnica está enlazado con lo más nuclear de sus respectivas filosofías: en Ortega con su idea de la vida y de la imaginación creadora; en Heidegger con la tarea pendiente de pensar el ser en un tiempo indigente; en Patočka con la idea de la vida auténtica en la problematización y el sacrificio; en Arendt con su apología de la acción; en Ellul con su tesis de un sistema muy difícilmente reorientable; en Jonas con su ética de la responsabilidad; en Habermas con su crítica ideológica, y en Sloterdijk con su peculiar pronóstico del futuro que nos aguarda.

Apenas voy a comparar a unos autores con otros. Coincidencias y diferencias son a menudo evidentes y, sin embargo, lo más importante es mejor no querer captarlo demasiado pronto. Lo que sí importa —subrayémoslo otra vez— es seguir pensando, porque el entendernos a nosotros mismos y saber por qué tipo de comunidad política y de mundo vale la pena esforzarse no es ya algo ajeno al meollo de la técnica. Con la coda final no se pretende otra cosa que mostrar una implicación de la que ya no podemos ni queremos librarnos.

1. José Ortega y Gasset: técnica como creación de mundo

Es significativo que haya en Ortega dos textos dedicados enteramente al tema de la técnica: «Meditación de la técnica»,¹ obra que tiene por origen un curso dictado el año 1933 en la Universidad de Verano de Santander y «El mito del hombre allende la técnica», conferencia pronunciada en el Coloquio de Darmstadt de 1951, donde también intervino Heidegger. Un repaso de ambos textos nos permitirá advertir cómo la interpretación del sentido de la técnica se inserta en el núcleo de su filosofía de la vida y de su comprensión de la condición humana. Pero, previsiblemente, la cuestión de la técnica ya había tenido un papel relevante en el diagnóstico que el autor madrileño hacía de la sociedad de su tiempo. Así, por ejemplo, en uno de sus escritos más representativos: *La rebelión de las masas*, publicado por primera vez el año 1929, Ortega incluye la técnica en la figura conceptual del «hombre masa», tal como ahora veremos. Se trata, ciertamente, de reflexiones conectadas pero a la vez distintas; lo cierto es que se notará un cambio en la consideración de la técnica y del papel clave que ha de otorgársele para entender adecuadamente «nuestra vida», es decir, la manera de encontrarnos en el mundo. Mientras en lo que leeremos con respecto al hombre masa, la referencia a la técnica tiene la función de destacar lo problemático y preocupante de un modelo concreto de sociedad, en los ya citados textos que Ortega dedica expresamente a la técnica se verá ésta como una expresión inequívoca de su intuición respecto a la

1. Ortega, *Meditación de la técnica y otros ensayos sobre ciencia y filosofía*, Madrid, Revista de Occidente/Alianza, 1982.

vida. Ahí ha convertido la dimensión técnica en lugar hermenéutico privilegiado para comprender no sólo nuestro tiempo, sino también la condición humana.

1. La técnica en la sociedad masificada

¿Qué le ocurre al hombre contemporáneo?; ¿cuál es la realidad de fondo que explica el actual debilitamiento de su fuerza vital y de sus proyectos personales?; ¿cómo debe entenderse la crisis de la cultura y de la civilización occidental? Éstos son algunos de los interrogantes que presiden el ensayo orteguiano *La rebelión de las masas*, uno de cuyos supuestos consiste en poner entre paréntesis la idea de progreso, es decir, la idea de que la historia sigue invariablemente un curso ascendente. Lo cierto es que en eso no sólo coinciden varios de los autores que vamos a tratar, sino que sus tesis van a ser mucho más radicales que la de Ortega, que todavía mantiene un punto tono muy moderado: «No hay razón para negar la realidad del progreso, pero es preciso corregir la noción que cree seguro este progreso. Más congruente con los hechos es pensar que no hay ningún progreso seguro, ninguna evolución, sin la amenaza de involución y retroceso.»² Y lo mismo cabe decir del «progreso de la técnica». En nuestro tiempo resulta fácil aventurar que el futuro conocerá avances tecnológicos verdaderamente espectaculares, pero, incluso en este tipo corriente de predicción, Ortega plantea un interrogante. La técnica es producto de una preocupación, de un trabajo y de un esfuerzo cultural; es fruto de una cultura que va más allá de la propia técnica, y de ahí lo pertinente de preguntarse: ¿será el interés exclusivo por la técnica garantía del progreso de la técnica? Lo que conviene decir, según Ortega, es que sólo el renovado interés por la cultura que forma su matriz podría mantener el impulso técnico. Evidentemente, no es él el único autor que durante el siglo xx ha insistido en que la autonomía de la ciencia y de la técnica en relación con la cultura filosófica-humanista de la que surgieron, lleva a

2. Ortega, *La rebelión de las masas*, Madrid, Revista de Occidente, 1957, p. 128.

más de una paradoja y de una incompreensión. Cuando Husserl escribe, en la década de los treinta, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, lo hace para expresar precisamente esta situación: la de unas ciencias que, debido a su desconexión con su base cultural, carecen ya de facultad para orientar la vida humana (es decir, carecen literalmente de sentido).

Pero volvamos al tema del «hombre masa». ¿Qué se quiere expresar con esta expresión? Ortega recurre varias veces a la elocuente imagen de la aglomeración, de los espacios excesivamente llenos, de las concentraciones, o de los polluelos que se pegan unos a otros y se apilan para darse calor. La masa, en efecto, nos remite a imágenes de cantidad, plasticidad y homogeneidad. Por definición, la masa es moldeable, y por eso mismo es la masa el material más adecuado para los totalitarismos de todo tipo, tal como han visto certeramente autores como Adorno o Arendt. La resistencia que la masa ofrece para ser «amasada» y moldeada es prácticamente nula; los «individuos» que la componen son débiles, ya que entre ellos relaciones sociales o no las hay o son muy pocas y de baja intensidad. La falta de tejido asociativo es una de las causas de la naturaleza moldeable de la sociedad. Los individuos atomizados, aislados y hacinados conforman una sociedad epidérmica y superficial, sin raíces ni estructuras consistentes. He ahí el referente de «sociedad masificada». Así, por ejemplo, cuando hoy en día denunciamos la capacidad manipuladora de los *mass media* deberíamos advertir que el problema no es debido sólo a estos medios, que efectivamente pueden estar al servicio o vehicular intereses de cariz muy diverso, sino sobre todo al tipo de sociedad, ya de por sí manipulable. De ahí el reto permanente de repensar y de reactualizar la democracia, cuyo mayor peligro yace, precisamente, en la masificación social. Ésta supone, por un lado, pasividad y, por otro, falta de criterio, que son los dos antónimos de las condiciones de la democracia, es decir, de la participación y la autonomía. La sociedad masificada es la caricatura o, peor aún, el simulacro de la democracia. Y como explicará muy bien Baudrillard,³ la del simulacro es una de las características más definitorias de nuestra sociedad.

3. J. Baudrillard, *Cultura y simulacro*, Barcelona, Kairós, 1993.

Para perfilar el significado de su expresión, «hombre masa», Ortega matiza de la siguiente manera: «No se entienda, pues, por masas sólo ni principalmente «las masas obreras». Masa es «el hombre medio». De este modo se convierte lo que era meramente cantidad —la muchedumbre— en una determinación cualitativa: es la cualidad común, es lo mostrenco social, es el hombre en cuanto no se diferencia de otros hombres, sino que repite en sí un tipo genérico.»⁴ La masa indiferente, la multitud nivelada, la ausencia de pluralidad y singularidad, y todo ello sustituido por la ininterrumpida reproducción del molde, así es la sociedad masificada. Psicológicamente —añade Ortega— el hombre masa es un hombre satisfecho, instalado insensiblemente en esa homogeneidad e indistinción sociales, sin proyecto propio, sin esfuerzo específico para una realización personal, consumiendo y gozando de los mismos productos que los demás... No es difícil advertir lo mucho que este hombre se asemeja al «último hombre» de Nietzsche; ese que evita las cimas, los cambios y lo sobresaliente, porque estando ya satisfecho no puede ni quiere dar ningún paso significativo: ««¡Danos ese último hombre, Zarathustra, —gritaban—, haz de nosotros esos últimos hombres! ¡El superhombre te lo regalamos!» Y todo el pueblo daba gritos de júbilo y chasqueaba la lengua.»⁵ Y, con cierto paralelismo, esto es lo que escribe Ortega: «*Lo característico del momento es que el alma vulgar, sabiéndose vulgar, tiene el denuedo de afirmar el derecho de la vulgaridad y lo impone dondequiera.* Como se dice en Norteamérica: ser diferente es indecente.»⁶

Tal como hace notar Ortega, es muy interesante el uso de la expresión «todo el mundo»: «todo el mundo hace esto», «todo el mundo cree en esto otro», «como todo el mundo», etc. «Todo el mundo» es precisamente el régimen de la masa, la tiranía de la masa. «La masa arrolla todo lo diferente, egregio, individual, calificado y selecto. Quien no sea como todo el mundo, quien no piense como todo el mundo, corre el riesgo de ser eliminado. Y claro está que este “todo el mundo” no es un verdadero “todo el

4. Ortega, *La rebelión de las masas*, cit., p. 52.

5. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza, 1972, p. 40.

6. Ortega, *La rebelión de las masas*, cit., p. 58.

mundo”. “Todo el mundo” era, normalmente, la unidad compleja de masa y minorías discrepantes, especiales. Ahora todo el mundo es sólo la masa.»⁷ La victoria de la masa supone la desaparición completa de lo que Jacques Maritain llamará «minorías de choque proféticas» o Jan Patočka «hombre espiritual». Vaclav Belohradsky ha hablado de «escatología de la impersonalidad» y del «régimen de lo neutro», en una reflexión en la que se ponen de relieve estas tres características de la sociedad: la banalidad, la burocratización política y la masificación.⁸ Fijémonos en que Ortega describe un proceso no sólo de homogeneización sino también de *nivelamiento* y de pérdida de todo tipo de excelencia. Por lo grave del tema, conviene estar al tanto, pues, desgraciadamente, a lo largo de la historia mucha supuesta excelencia procedía más bien del privilegio o era tan sólo una máscara de éste. La lucha por la igualdad social y política ha sido y es todavía para muchos, y legítimamente, la principal meta de reivindicación y lucha política. Ahora bien, una vez hecha esta aclaración, lo cierto es que el menoscabo de la excelencia ha sido y sigue siendo tema de mucha actualidad. No parece sino que la sociedad demandase a los representantes políticos mediocridad y ellos no dejaran de responder diligentemente a tal demanda. Ortega ve en la aristocracia la propia condición de posibilidad de la sociedad; *la sociedad humana es aristocrática siempre*. Es decir, sin esta excelencia, sin esta riqueza de la diferencia y tensión por aquello que vale la pena, no hay sociedad, de modo que cuando hablamos de «sociedad masificada» ya estamos haciéndolo impropriamente; esto no es ya sociedad. La aristocracia de la excelencia, del esfuerzo, de los ideales, del espíritu (no la del dinero o de los privilegios), es condición *sine qua non* de la existencia misma de la sociedad.

Por lo que se refiere al perfil psicológico, el carácter del «hombre masa» coincide con el de un niño mimado: alguien que se ha criado en un contexto lleno de posibilidades, de seguridades y de comodidad; contexto que le ha jugado la inaparente mala pasada de exigirle poco o ningún esfuerzo. Lo peor es que el niño mima-

7. Ortega, *La rebelión de las masas*, cit., p. 58.

8. V. Belohradsky, *La vida como problema político*, Madrid, Encuentro, 1988.

do, demasiado bien acostumbrado, no valora nada de lo que tiene. «Mi tesis es, pues, ésta: la perfección misma con que el siglo XIX ha dado una organización a ciertos órdenes de la vida, es origen de que las masas beneficiarias no la consideren como organización, sino como naturaleza. Así se explica y define el absurdo estado de ánimo que esas masas revelan: no les preocupa más que su bienestar y al mismo tiempo son insolidarias de las causas de ese bienestar.»⁹ Dicho de otra manera, el hombre masa es incapaz de valorar la excelencia (científica, técnica, humanista, política...) que se da en la base de la situación que tiene la suerte de vivir. No advertir lo anormal de lo normal: he ahí otra de las deficiencias que se prolongan hasta hoy; como si la comodidad y las seguridades institucionales, entre otras cosas, fuesen dadas por naturaleza. Satisfecho e ignorante, el hombre masa es, además, incivilizado y desagradecido: incivilizado porque no es capaz de reconocer ni de apreciar lo que representa la civilización y, desagradecido porque de esta misma falta de comprensión se deriva la ausencia de cualquier agradecimiento. Por el contrario, vive neciamente como si lo que le viene dado hubiese salido de la nada: «El nuevo hombre desea el automóvil, y goza de él, pero cree que es fruta espontánea de un árbol edénico. En el fondo de su alma desconoce el carácter artificial, casi inverosímil, de la civilización, y no alargará su entusiasmo por los aparatos hasta los principios que los hacen posibles.»¹⁰ Cómodamente instalado y complacido, no apela a nada que lo trascienda; no reconoce ninguna autoridad, ni nada que le exija la más mínima responsabilidad; vive inercialmente; desconoce el esfuerzo y la disciplina, habitualmente asociados a la capacidad humana de crear y de construir lo más sobresaliente. En este sentido, el hombre masa permanece en las antípodas de la nobleza, tal como Ortega define a ésta: «para mí, nobleza es sinónimo de vida esforzada». La satisfacción supone el «final de la historia». Tal como han hecho otros pensadores, Ortega advierte que lo que contribuye a transformar la vida en vida humana es precisamente la dificultad y el esfuerzo que requiere: «*Toda vida es la lucha, el esfuerzo por ser*

9. Ortega, *La rebelión de las masas*, cit., p. 105.

10. Ortega, *La rebelión de las masas*, cit., p. 132.

sí misma.»¹¹ Los humanos nos medimos con la dificultad y los problemas; el esfuerzo para superar los obstáculos nos hace crecer y madurar, y de ahí la inconveniencia del excesivo confort y del nadar en la abundancia. Si bien es cierto que la escasez nos aboca al conflicto o inclusive a una situación insostenible, el exceso de recursos conduce al individuo mimado e inútil, al «señorito satisfecho» —en la castiza expresión orteguiana—. Un hombre que se desconoce a sí mismo porque la abundancia del contexto actúa a modo de vendaje en los ojos que le impide ver la finitud y la problematicidad esencial de la vida.

Cuando Ortega busca las causas y la genealogía del hombre masa de la sociedad de principios del siglo xx le parece encontrar esto: «Tres principios han hecho posible este nuevo mundo: la democracia liberal, la experimentación científica y el industrialismo. Los dos últimos pueden resumirse en uno: la técnica.»¹² De modo que la técnica, entendida como característica epocal y como suma de ciencia e industria, es vista por Ortega como una de las razones de la sociedad masificada. De ahí que, en orden a la claridad, merezca la pena diferenciar entre la técnica como *característica epocal* y la técnica como *dimensión antropológica*.

Tanto en su carácter cualitativo como en el cuantitativo, la civilización de la «masa» surge, pues, de la suma de la democracia liberal y de la técnica. Justamente por ello, el hombre masa de Ortega no se inscribe en una clase social específica sino que está por doquier y, especialmente, en la clase dominante, que es la burguesía. De acuerdo con Ortega, resulta algo paradójico el hecho de que si hubiera que indicar un buen ejemplo de hombre masa lo encontrásemos identificado con el actual científico; ese individuo del que la ciencia ha hecho un nuevo bárbaro. Hay que reconocer que en este punto la reflexión de Ortega resulta sumamente premonitoria, ya que describe uno de los rasgos que más se han acentuado en el transcurso de las últimas décadas: la satisfacción y la banalidad extendidas a la gente con estudios universitarios y —en principio y sólo en principio— culta. «Y, en efecto, éste es el comportamiento del especialista. En política, en

11. Ortega, *La rebelión de las masas*, cit., p. 151.

12. Ortega, *La rebelión de las masas*, cit., p. 102.

arte, en los usos sociales, en las otras ciencias, tomará posiciones de primitivo, de ignorantísimo; pero las tomará con energía y suficiencia, sin admitir —y eso es lo paradójico— especialistas de esas cosas. Al especializarlo, la civilización le ha hecho hermético y satisfecho dentro de su limitación; pero esta misma sensación íntima de valía le llevará a querer predominar fuera de su especialidad. De donde resulta que, aun en este caso, que representa un máximo de hombre cualificado —especialismo— y, por tanto, lo más opuesto al hombre-masa, el resultado es que se comportará sin cualificación y como hombre-masa en casi todas las esferas de la vida. (...) Esa condición de “no escuchar”, de no someterse a instancias superiores que reiteradamente he presentado como características del hombre-masa, llega al colmo precisamente en estos hombres parcialmente cualificados. Ellos simbolizan, y en gran parte constituyen, el imperio actual de las masas, y su barbarie es la causa más inmediata de la desmoralización europea.»¹³

Un vistazo a nuestro alrededor, sobre una sociedad en línea de continuidad con la que conoció Ortega, nos advierte en seguida de la abundancia de las falsas opiniones aparentemente cualificadas: nuestra sociedad mediática pone usualmente los micrófonos y los altavoces al servicio de personas de éxito deportivo, político, culinario, periodístico... para opinar sobre las cosas del cielo y de la tierra como si su éxito específico fuese garantía de algo más, es decir, de una opinión cualificada en otros ámbitos. Naturalmente, nadie puede ya salvarnos del montón de disparates, pero lo peor es que ya nadie se escandalice. Uno de los efectos de tal despropósito consiste en el nivelamiento dóxico: todo vale lo mismo, es decir, nada vale nada. Con una facilidad que estremece se confunde el derecho a opinar con la equivalencia de toda opinión. En realidad, a pesar de los envoltorios de colores y las apariencias, no hay *diferencia*. Igualitarismo de lo idéntico y ausencia de la diferencia. La masa tiende a adquirir la forma y la dinámica del rebaño: anda en la misma dirección, come lo mismo y atiende a lo mismo.

En otro orden de cosas, la sociedad masificada permite ser tratada estadísticamente (a pesar de la que la masa no es una cua-

13. Ortega, *La rebelión de las masas*, cit., p. 169.

lidad numerable). Sí, en efecto, es un buen objeto para la estadística precisamente por el hecho de carecer de calidad y de diferencia. El déficit cualitativo deja paso a lo meramente cuantitativo, así como a los porcentajes y las proporciones. No hace falta letra, sino cifras y más cifras, con algunos comentarios absurdos glorificándolas.

2. Sobre la situación humana: la naturaleza y la técnica

Aunque pueda parecer lo contrario, creo que es oportuno considerar estas reflexiones de Ortega más «antropológicas» sobre la técnica justo después de la referencia anterior a la sociedad masificada, y no sólo porque sean cronológicamente posteriores.

Meditación de la técnica hace honor a lo que Ortega solía decir de que «la claridad es la cortesía del filósofo». Se introduce el tema de la técnica a partir de lo que sería una aproximación a la situación original humana (y digo aquí «original» no desde el punto de vista histórico, sino existencial). Pensando esta situación vital (es decir, pensando la «relación» del hombre con el mundo) Ortega insistirá en las ideas de *necesidad*, *extrañamiento* y *proyecto*.

El hombre vive y *quiere vivir*, para lo cual debe satisfacer una serie de necesidades: comer, descansar, protegerse de los enemigos y de los «elementos»... La necesidad va ligada a la vida y, por eso, el vivir exige cubrirla. Puede suceder que la situación sea bastante generosa y pueda uno encontrar fácilmente cobijo y sustento (en una Tierra como la que dibuja Rousseau al referirse al estado de naturaleza), pero también puede suceder que lo que necesitamos no esté siempre disponible. Y, por desgracia, esto segundo es lo más frecuente y lo que mejor describe la situación humana. Debido, pues, a la previsible escasez, el ser humano pone en marcha una línea de actividades consistente no en satisfacer la necesidad sino en esperar satisfacerla, y es así como, por ejemplo, construye habitáculos o cultiva la tierra, pensando en que el día de mañana, cuando haga mucho frío pueda cobijarse o cuando tenga hambre pueda recurrir a los frutos guardados de la cosecha. Evidentemente, este tipo de actividad requiere una cier-

ta suspensión de las primeras necesidades. En efecto, mientras se está construyendo una casa o se está arando la tierra o, incluso, mientras se está cazando, no se está ni comiendo ni descansando. Esto es lo que significa que las necesidades quedan momentáneamente aparcadas —epojé de la necesidad— para así poder preparar el contexto de manera que, en lo sucesivo, sea más fácil satisfacerlas. De esta consideración surge la primera definición que da Ortega de la técnica: «la reforma que el hombre impone a la naturaleza en vista de la satisfacción de sus necesidades».¹⁴ El matiz es decisivo y con él se destaca lo más importante: la técnica no es la satisfacción de las necesidades; la técnica es la modificación de la naturaleza (del contexto) con miras a la satisfacción de esas necesidades. Lo que significa que, por lo menos en parte, la técnica determina lo humano en confrontación con la naturaleza. El ser humano no se adapta a la circunstancia que le viene dada, sino que construye una circunstancia nueva más favorable: «La técnica es lo contrario de la adaptación del sujeto al medio, puesto que es la adaptación del medio al sujeto.»¹⁵ De modo que el querer vivir del hombre no se despliega en una búsqueda de armonía y de concordancia con el mundo dado, sino en la acción transformadora sobre él. Y todavía una variante más de la definición: «la técnica es, por lo tanto, el esfuerzo para ahorrar el esfuerzo o, dicho de otra forma, es lo que hacemos para evitar por completo, o en parte, los quehaceres que la circunstancia primariamente nos impone».¹⁶

En lo que dice Ortega no se presupone en absoluto que el mundo sea totalmente hostil al querer vivir del hombre. Más bien se trataría de algo intermedio, con el peso levemente desplazado hacia el lado de la dificultad. La naturaleza es para el hombre un intermedio, un mixto de facilidad y de dificultad, de abundancia y de escasez... «Este fenómeno radical, tal vez el más radical de todos —a saber: que nuestro existir consiste en estar rodeados tanto de facilidades como de dificultades—, da su especial carácter ontológico a la realidad que llamamos vida humana,

14. Ortega, *Meditación de la técnica...*, cit., p. 28.

15. Ortega, *Meditación de la técnica...*, cit., p. 31.

16. Ortega, *Meditación de la técnica...*, cit., p. 42.

al ser del hombre.»¹⁷ Creo que, al fin y al cabo, es ésta una de las expresiones o de las consecuencias de lo que llamamos la finitud de la condición humana; una situación de intermedio: equidistante de los dioses y de la nada, de lo perfecto y del vacío... Recordando, en parte a Pascal: el ser humano como *un intermedio*, situado en un intermedio.

Ortega insiste en su conocida tesis: *yo soy yo y mi circunstancia*. Me hallo, ya desde el principio, en un entorno, en un contexto, en un mundo, en una *circunstancia*. La cercanía con Husserl y también con la analítica existencial de Heidegger salta a la vista. Husserl hablaba del mundo circundante (*Umwelt*), del mundo natural (*natürliche Welt*) y del mundo de la vida (*Lebenswelt*). Fijémonos en cómo lo describe Ortega: «Eso que llamamos naturaleza, circunstancia o mundo no es originariamente sino el puro sistema de facilidades y dificultades con que el hombre programático se encuentra.»¹⁸ Resulta altamente significativa esta identificación entre naturaleza, mundo y circunstancia; corresponde a lo que acabamos de mencionar de Husserl. También la fenomenología husserliana enseña, y Ortega lo sabe bien, que no hay mundo sin yo. Considerar el mundo como algo independiente es ya una interpretación teórica derivada de mi primera experiencia del mundo: «Yo soy para el mundo y el mundo es para mí.»¹⁹ Pues bien, originariamente, el mundo se nos presenta —y, por lo tanto, es— como el conjunto de facilidades y de dificultades del contexto; algo que sólo tiene sentido en función del yo para el que son tales la facilidad y la dificultad.

17. Ortega, *Meditación de la técnica...*, cit., p. 46-47.

18. Ortega, *Meditación de la técnica...*, cit., p. 49.

19. Ortega, *¿Qué es la filosofía?*, Madrid, Revista de Occidente, 1972, p. 209. Ahora bien, aquí es donde Ortega corrige la posición idealista: «El modo de dependencia en que las cosas están en mí no es, pues, la dependencia unilateral que el idealismo creyó hallar, no es sólo que ellas sean mi pensar y mi sentir, sino también la dependencia inversa, también yo dependo de ellas, del mundo. Se trata, pues, de una interdependencia, de una correlación, en suma, de coexistencia.» (Ortega, *¿Qué es la filosofía?*, cit., p. 218-219.)

3. Del extrañamiento a la interioridad fantástica

En 1951, casi dos décadas después del texto de *Meditación de la técnica* —sobre el que volveremos de nuevo—, pronunció Ortega una conferencia en el Coloquio de Darmstadt titulada: «El mito del hombre allende la técnica»²⁰ donde dice atenerse a un planteamiento trascendental. El hombre es un ser técnico; luego la pregunta es por las condiciones de posibilidad de que sea así: «¿Cómo tiene que estar constituido un ser para el cual es tan importante crear un mundo nuevo? La respuesta es sencilla: por fuerza, un ser que *no* pertenece a *este mundo* espontáneo y originario, que no se acomoda en él.»²¹ Por de pronto, tenemos ahí otra definición de técnica: *técnica es creación*, y creación de un mundo; de un mundo nuevo, distinto del anterior mundo dado. No es que no haya mundo y la técnica cree a partir de la nada. Hay ya mundo y la técnica es la acción humana que consiste en crear un mundo nuevo a partir del anterior mundo dado. Pero, entonces, si ya hay mundo, ¿por qué crear uno nuevo (un mundo de utensilios y artefactos, y un mundo de arte)? La respuesta orteguiana que acabamos de citar viene a decir que el hombre crea porque no pertenece al mundo dado (llamado «naturaleza»). El hombre, aun estando inserto en este mundo, le es extraño y determina una diferencia; es más, el hombre no sólo es extraño a la naturaleza, sino que ha partido de un extrañamiento. Una anomalía que surge del mundo y que luego se mantiene voluntariamente como anomalía. Con la idea de extrañamiento se acerca Ortega aparentemente a la condición de «arrojado» (*Geworfenheit*) de Heidegger. Del extrañamiento, de la no pertenencia al mundo, surge la voluntad de buscar y de edificar un nuevo mundo. Pero el «mito» que explica Ortega sirve para indicar algo transcendentalmente intermedio entre el extrañamiento y la creación técnica: *lo interior*. El extrañamiento del hombre con respecto al mundo, esta anomalía que podía haber sido su muerte, se convierte en una mirada interior, en un acceso a un mundo interior de imágenes —memoria y fantasía—. El extrañamiento

20. Contenida también en: Ortega, *Meditación de la técnica...*, cit.

21. Ortega, *Meditación de la técnica...*, cit., p. 102.

es como un repliegue sobre sí; la interioridad del ser humano no es sino el fruto de este repliegue. (Si antes el paralelo era con Heidegger, ¿no lo es ahora con el «para sí» sartreano?)

Ésta sería, pues, la secuencia transcendental —que no cronológica— : extrañamiento-interioridad-proyecto. El mundo interior se convierte, así, en un intermedio: el hombre que accede a sí mismo, a un mundo interior de memoria y de fantasía, no se sumerge ya definitivamente en él sino que desde él, sin ya jamás abandonarlo, sale hacia fuera en forma de proyecto: proyecta un mundo exterior a partir del mundo interior. «Este animal que ha entrado en sí mismo es el hombre» dice Ortega. Pero la diversidad del dentro, el juego de imágenes, permite y exige al hombre *elegir*. En el mito de Ortega la clave está, pues, en la fantasía que el hombre encuentra dentro de sí: ésta le lleva a elegir y lo convierte, literalmente, en un ser libre. «Somos —dice Ortega— hijos de la fantasía.» Obviamente, aquí fantasía se toma en su sentido más propio (que coincide con el más amplio): trabajo con las imágenes. El pensar, la imaginación y la memoria son modos de este trabajo.

Extrañamiento del mundo originario, acceso al mundo interior de la fantasía, libertad en la exigencia de elección, y proyecto de vida y de creación de mundo. El deseo será muy grande, y nuestras realizaciones siempre parciales y algunas a enorme distancia de la meta. He ahí el motivo de una persistente infelicidad. Infelicidad humana, privilegio paradójico, a la medida del deseo, también sólo humano.

4. Inventarse

Regresemos a la *Meditación de la técnica*, para ver un desarrollo muy parecido al anterior. Hablábamos de las necesidades, pero, como muy bien hace notar Ortega, es difícil trazar una línea entre necesidades elementales y otras superfluas. Básicamente porque el hombre no sólo necesita comer. Ortega recordaba, al principio, eso del *conatus*, de que el hombre no sólo vive sino que quiere vivir. Pero este querer no se reduce en absoluto al seguir viviendo sin más, el querer no se agota en el seguir viviendo, sino en algo

que podríamos llamar vivir bien. El fin no es continuar estando en el mundo, sino estar bien: «El bienestar y no el estar es la necesidad fundamental para el hombre, la necesidad de las necesidades.»²² Y de ahí que la técnica sea, en este sentido, la producción de lo «superficial», en el sentido de no reducible estrictamente a la supervivencia. «Desde el punto de vista del simple existir el animal es insuperable y no necesita la técnica. Pero el hombre es hombre porque para él existir significa desde luego y siempre bienestar; por eso es *a nativitate* técnico, creador de lo superfluo. Hombre, técnica y bienestar son, en última instancia, sinónimos.»²³ Henos aquí ante otra de las definiciones de la técnica.

Es obvio que el concepto de necesidad vinculado al bienestar resulta prácticamente imposible de delimitar, pues mientras las necesidades derivadas de nuestra constitución biológica son las que son, ¿cómo vamos a poder enumerar las relacionadas con el bienestar? Algo que, por lo demás, es fácil de suponer variable histórica y culturalmente. Pero, en realidad, no sólo eso. Se trata de un problema filosófico: de cómo va cada uno a entender su vida y el modelo de vida ideal. No desarrollará las mismas técnicas una sociedad en la que predomine el ideal de bodhisatva que otra en la que se aspire a ser *gentleman*; o una sociedad de gente educada en la austeridad, que otra sociedad opulenta que se engaña con la idea de progreso ilimitado.

Pero, en realidad, la idea del bienestar surge ya con la vacante producida por la misma técnica. Ésta supone, en efecto, un creciente ahorro de esfuerzo (cada vez cuesta menos satisfacer según qué necesidades), con lo cual se crea un vacío. Y ¿no es cierto que el pensamiento y la misma filosofía han sido posibles por el ocio, es decir, por momentos de calma en la lucha por la vida? Dado que Ortega retrotrae la técnica a la *idea* del bienestar, nos encontramos, en definitiva, con la temática clásica del origen mismo del filosofar. No se puede pensar demasiado cuando la prioridad está en sobrevivir y satisfacer las necesidades más acuciantes. Ahora bien ¿a qué va a dedicar el hombre sus esfuerzos, en qué va a ocuparse, una vez estén cubiertas las necesidades biológicas? ¿Qué

22. Ortega, *Meditación de la técnica...*, cit., p. 33.

23. Ortega, *Meditación de la técnica...*, cit., p. 35.

hará, entonces, con su vida? Liberado total o parcialmente de esas necesidades, el ser humano inventará nuevas actividades que responderán a otro tipo de cosas. También aquí la vacante es fecunda; la vacante de las necesidades biológicas permite que el hombre se invente a sí mismo: «Y precisamente a esa vida inventada, inventada como se inventa una novela o una obra de teatro, es a lo que el hombre llama vida humana, bienestar.»²⁴

Ortega utiliza ya la fórmula que más tarde se convertirá en consigna existencialista: «Somos proyecto.» Y sólo proyecto, con todas las paradojas implícitas: ser lo que no es; ser un proyecto de ser. Mientras las cosas son lo que son, he aquí que el ser humano es *sólo* un proyecto de existencia. Y proyecto es también problema. Somos, para nosotros mismos y simultáneamente, problema, reto y proyecto: «De ahí que nuestra vida sea pura tarea e inexorable quehacer».²⁵ Ortega aplica directamente el esquema técnico al hacerse del hombre como proyecto y pone énfasis en la idea de construcción (del esquema griego de la *poiesis*); dimensión superior a la de la teoría o contemplación. De ahí que hable de «autofabricarse» y de que el hombre sea en esencia producción. Creo que, en este punto, Ortega es menos preciso (y consiguientemente menos rico) que lo que serán autores como Gadamer, Arendt o Habermas. Estos tres, desde perspectivas bien distintas, han sabido no sólo poner de relieve la importancia de la vida activa, sino también distinguir en ella la fabricación de la acción propiamente dicha (la *poiesis* de la *praxis*), y han relacionado la excelencia de lo humano más con la acción que con la fabricación. Su idea es que no nos hacemos a nosotros mismos de la misma manera que construimos una mesa; incluso es mejor aquí no hablar de «hacernos» y evitar el lenguaje de la construcción.²⁶

En cambio, donde Ortega se muestra mucho más atento es al afirmar que la técnica no es lo primero sino que se inscribe en un *programa vital pretécnico*. Es decir, el hombre se inventa a sí mis-

24. Ortega, *Meditación de la técnica...*, cit., p. 43-44.

25. Ortega, *Meditación de la técnica...*, cit., p. 51.

26. Cfr. Arendt, *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1993; Gadamer, *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 1977; Habermas, *Teoría y praxis*, Madrid, Tecnos, 1987.

mo, y luego realiza este modelo técnicamente. Por eso, más importante aún que la capacidad técnica es la de la imaginación, capaz de crear un modelo de lo que nosotros mismos queremos ser. Vistas así las cosas, no resultaría oportuno hablar de crisis de la civilización técnica como tal, sino, en todo caso, de crisis de la imaginación²⁷ y de la capacidad humana de crearnos a nosotros mismos: «el hombre actual no sabe qué ser, le falta imaginación para inventar el argumento de su propia vida»,²⁸ y el que pueda haber en un momento dado desorientación con respecto a qué hacer con la técnica sería consecuencia de lo anterior. Resulta también muy sugerente la vinculación, en el texto de Ortega, entre imaginación y deseo. Van a la par. La falta de una es falta del otro. No podemos desear porque somos incapaces de imaginar y, al revés, no imaginamos porque se ha secado la fuente del deseo.

Cabría, en efecto, enumerar diferentes modelos —«programas vitales», dice Ortega— con los que el hombre se ha ido pensando a lo largo de la historia, desde el aristócrata griego al *gentleman* inglés. Se entretiene Ortega en éste no sólo por su admiración no disimulada hacia este modelo, sino también para que la temática del proyecto y del modelo de existencia sea objeto de ejemplificación y no se quede sólo en lo abstracto. El *gentleman* es el hombre que ha asegurado, con su esfuerzo, una vida holgada, cómoda, y que tiene tiempo para jugar y para disfrutar de esta vida. Defiende sus derechos pero también los de los demás. Y cuando juega, juega limpio. Es correcto, limpio, educado... sabe disfrutar de los placeres de este mundo. No es especialmente intelectual (probablemente por eso el genio inglés es más hedonista que existencialista).

La técnica adquiere su sentido en su estar al servicio de la imaginación. Por eso, más que la parte instrumental de la inteligencia, lo que propiamente nos diferencia es lo relativo a la imagina-

27. Esta idea de Ortega, ¿no anticiparía los diagnósticos, tan frecuentes en la segunda mitad del siglo xx, sobre la crisis de las ideologías y del imaginario social? Sobre esta cuestión merece la pena consultar: Ricoeur, *Ideología y Utopía*, Barcelona, Gedisa, 1990. A este tema he dedicado precisamente un trabajo: J. M. Esquirol, *La frivolidad política del final de la historia*, Madrid, Caparrós, 1998.

28. Ortega, *Meditación de la técnica...*, cit., p. 56.

ción: «Sólo en un ente donde la inteligencia funciona al servicio de una imaginación, no técnica, sino creadora de proyectos vitales, puede constituirse la capacidad técnica.»²⁹ Resulta en particular interesante que Ortega se detenga en la conexión entre memoria e imaginación. Citando a Köhler, dice Ortega que lo que le falta al chimpancé es sobre todo memoria, capacidad para conservar lo que acaba de pasar; algo parecido a lo que tan brillantemente cuenta Nietzsche de las vacas en la segunda intempestiva: «Contempla el rebaño que paciendo pasa ante ti: no sabe qué significa el ayer ni el hoy, salta de un lado para otro, come, descansa, digiere, salta de nuevo...»³⁰

En fin, Ortega cree, pues, que no hay autonomía de la capacidad técnica: ésta se encuentra al servicio de un ser que experimenta un extrañamiento inicial y que es capaz de imaginarse y de proyectarse a sí mismo; un ser que es capaz de lo que también cabe llamar «cultura», la cultura que surge de la vida. Porque, efectivamente, el esquema de fondo con el que se trata el tema de la técnica es el mismo de todo el discurso orteguiano: el de la razón vital. Vivir es el punto de partida. Vivir es hallarse en un mundo y decidir lo que queremos ser. Vivir que, significativamente, no es sólo vivir sino también darse cuenta, ser consciente de ello: «Todo vivir es vivirse, sentirse vivir, saberse existiendo.»³¹ O también: «Vida es lo que hacemos —claro— porque vivir es saber que lo hacemos, es —en suma— encontrarse a sí mismo en el mundo y ocupado con las cosas y seres del mundo.»³² La primera categoría de nuestro vivir, según Ortega, se puede indicar con estas expresiones: «encontrarse», «darse cuenta de sí» y «ser transparente». El hombre se sabe y se encuentra. Y ¿cómo se encuentra? Pues se encuentra estando ya ocupado en el mundo: «Yo consisto en un ocuparme en lo que hay en el mundo...»

El mundo de la vida, este espacio en donde uno es lo que es, exige preocuparse y escoger; es un mundo de posibilidades, aun-

29. Ortega, *Meditación de la técnica...*, cit., p. 70.

30. Nietzsche, *Sobre la utilidad y los prejuicios de la historia para la vida*, Madrid, Edaf, p. 35.

31. Ortega, ¿*Qué es filosofía?*, cit., p. 226.

32. Ortega, ¿*Qué es filosofía?*, cit., p. 228.

que no infinitas. Un espacio finito de posibilidades. Este espacio limitado de posibilidades es lo que Ortega llama «circunstancias»: «La vida se encuentra siempre en ciertas circunstancias, en una disposición en torno —*circum*— de las cosas y demás personas.»³³ La vida es preocupación, dice Ortega, como Heidegger dice que es *cura* (*Sorge*). Y, a pesar de ello, o justamente por ello, es notoria la deuda que Ortega ha contraído con la analítica existencial de Heidegger. He aquí que esta vida que nos viene dada, en la que nos encontramos como medio abandonados, es siempre un problema ante el cual hemos de tomar decisiones. La vida se nos da de forma aporética; es un problema en ella misma, y en afrontar este problema consiste el vivir. Vivir es, pues, un proyecto sobre lo que se nos presenta. Hemos de «hacer» nuestra vida o, como suele decirse coloquialmente, «buscarnos» la vida. «El vivir como un sentirnos forzados a decidir lo que vamos a ser.» Por eso el vivir está abocado al futuro. Si bien es en el presente donde se nos exige tomar decisiones, éstas se toman de cara al futuro, con la mirada puesta en el mañana. En tal sentido, vivimos más de futuro que de presente.

Merece la pena recuperar el planteamiento, paralelo al que acabamos de ver, que se halla en las lecciones de *¿Qué es filosofía?* Allí se da cuenta de la primera figura de la «reflexión» como un movimiento que va de la distracción infantil al *ensimismamiento*. Huelga decir que la atención al yo puede dar lugar a considerar el yo como el todo (idealismo). Pero la filosofía de Ortega pretende ser una salida del idealismo (y de la radicalidad cartesiana) sin abandonar al yo en cuanto intimidad. La salida del idealismo es la afirmación de la relación esencial entre yo y mundo. La verdad radical es mi coexistencia con el mundo, repite Ortega. Coexistencia, interdependencia. «Eso, ese hecho radical de alguien que ve y ama y odia y quiere un mundo y en él se mueve y por él sufre y en él se esfuerza —es lo que desde siempre se llama en el más humilde y universal vocabulario “mi vida”—.»³⁴ «Mi vida» es el dato original, el punto de partida, aquello con lo que ya desde el principio me encuentro. Todo lo demás son mo-

33. Ortega, *¿Qué es filosofía?*, cit., p. 252.

34. Ortega, *¿Qué es filosofía?*, cit., p. 212.

vimientos y operaciones a partir de este radical modo de ser. Uno reflexiona y se encuentra a sí mismo reflexionando, es decir, viviendo la actividad de reflexionar. Vivir es lo fundamental. Pero este vivir es un sentirse vivir, un darse cuenta de estar viviendo. Absolutamente decisivo es este «darse cuenta». Vivir, dice Ortega, es un enterarse. Esta consciencia, que no precede a la vida sino que coincide con ella, es la que permite a Ortega análisis del comprender muy cercanos a los de Heidegger. El comprender, en Ortega, no es algo opcional, sino lo que acompaña intrínsecamente al vivir: «el vivir, en su raíz y entraña mismas, consiste en un saberse y comprenderse...».³⁵ Y en el mundo nos encontramos y nos sabemos como algo extraño. Se trata de la heideggeriana *Geworfenheit*, del estar como arrojado. Ortega le da terminología marina: «La vida es en sí misma y siempre un naufragio.»³⁶ O también: «la vida es darme cuenta, enterarme de que estoy sumergido, náufrago de un elemento extraño a mí».³⁷ Nos hallamos viviendo en una circunstancia problemática. De ahí una exigencia: la de salvarse, la de hacer lo posible como para sobrevivir a pesar de la dificultad. Es decir, la situación nos da un margen de maniobra a pesar de su dificultad intrínseca. Pero tal margen resulta bastante amplio. No tenemos la vida prefijada, como la bala que sale del fusil. Aunque la bala se diese cuenta de su movimiento, eso no sería vida. Añadiríamos aquí que, tal vez, sólo con la indeterminación sea posible el darse cuenta. La determinación de la bala no permite el darse cuenta y, por lo tanto, el vivir. El hombre, sí. Y su darse cuenta le emplaza ante una circunstancia difícil que le exige tomar decisiones. Lo que el hombre intentará es vivir cada vez mejor pese a la dificultad de la situación inicial, que nunca va a olvidarse y que de alguna manera permanecerá como una sombra que nos acompaña. Primero una balsa, después quizará una barca, luego ya un barco... al final uno puede olvidarse de la mar. Pero haría mal, porque la mar sigue estando ahí (además,

35. Ortega, *¿Qué es filosofía?*, cit., p. 228.

36. Ortega, «Pidiendo un Goethe desde dentro», en *Obras completas*, vol. IV, Madrid, Revista de Occidente, p. 397.

37. Ortega, «Unas lecciones de metafísica», en *Obras completas*, cit., vol. XII, p. 47.

como diría Patočka, nadie sobrevive al último naufragio). Y, gracias al buen montaje que hemos hecho y al buen tiempo, puede que nos olvidemos de la artificiosidad de la técnica. Y, junto con éste, lo que es peor todavía: el olvido de uno mismo: «el hombre está hoy, en su fondo, azorado precisamente por la conciencia de su principal ilimitación. Y acaso ello contribuye a que no sepa ya quién es —porque al hallarse, en principio, capaz de ser todo lo imaginable, ya no sabe qué es lo que efectivamente es—».³⁸

5. Una crítica a Heidegger

El ya mencionado coloquio de Darmstadt de 1951, estaba organizado por arquitectos, y contó con la participación de Ortega y de Heidegger, este último con una conferencia que posteriormente saldría publicada con el título de *Bauen, Wohnen, Denken*.³⁹ Después del coloquio, Ortega escribió algunas notas sobre el acontecimiento y especialmente sobre la intervención de Heidegger. ¿Qué piensa en general Ortega de Heidegger? «Heidegger es profundo (...) pero además, quiere serlo...»⁴⁰ Con estas palabras se dice ya mucho, casi todo. Ortega no sólo reconoce la profundidad del pensamiento de Heidegger, sino que está, como otros, fascinado por el maestro alemán y le considera uno de los más grandes filósofos que hayan existido. Y, sin embargo, le echa en cara su pretensión de profundidad, lo cual le parece desmesura y falta de humildad. Según Ortega, la filosofía no debe pretender sólo el descenso a las profundidades, sino también sacar del pozo el agua cristalina: llevar a la claridad. Creo que hemos de darle la razón: «Filosofar es, a la vez, profundizar y patentizar» y presenta como lección latina al mundo germánico su conocido *dictum*: «la claridad es la cortesía del filósofo».⁴¹

38. Ortega, «Ensimismamiento y alteración», en *Obras completas*, vol. V, cit., p. 366.

39. Heidegger, «Construir, habitar, pensar», en *Conferencias y artículos*, Barcelona, Serbal, 1994, p. 127-142.

40. Ortega, *Meditación de la técnica...*, cit., p. 117.

41. Ortega, *Meditación de la técnica...*, cit., p. 118.

A Heidegger le reconoce Ortega la grandeza de decir algo no dicho hasta entonces, el gran esfuerzo para conseguirlo. «No tiene más remedio el pensador que crearse un lenguaje hasta para entenderse consigo mismo.»⁴² En este sentido, al pensador le es menester contar con un cierto talento poético.⁴³ Heidegger perfora las capas más superficiales para hacer emerger el sentido profundo de las palabras, se recrea en las etimologías.

Ahora bien, este reconocimiento choca pronto con la concreción de la tesis de Heidegger según la cual construir es habitar y que éste ya precede al construir. Ortega dice que sobre este tema Heidegger y él mantienen casi lo contrario —aunque yo no creo que sea tanta la oposición; más bien me parece que la interpretación que Ortega hace de Heidegger es algo precipitada—. Aunque no podamos entrar en el detalle, veamos sucintamente la tesis central y los términos en que se plantea la crítica. Según Heidegger, construimos porque habitamos y no al revés; incluso cabe decir que construir es propiamente habitar. Ortega, en cambio, defiende lo más habitual, lo que parece más lógico: construimos para habitar; precisamente porque en primera instancia no habitamos, no tenemos «hábitat», somos extraños en este mundo, comenzamos a construir. Mientras todas las otras especies tienen su «hábitat» nosotros, hablando en propiedad, no tenemos ninguno; nuestra extrañeza con respecto al mundo nos lo muestra originariamente inhabitable, y de ahí surge, consecuentemente, toda la actividad técnica, para modificar esta situación y convertirla en habitable. La técnica y, en particular, la construcción, emergen a consecuencia de lo inhabitable para hacerlo habitable, aunque esto nunca lo podamos conseguir del todo. Habitar en

42. Ortega, *Meditación de la técnica...*, cit., p. 122.

43. El propio Heidegger cuenta una anécdota curiosa del coloquio, para describir la figura de Ortega. Parece ser que después de la intervención de Heidegger, uno de los asistentes le lanzó críticas muy duras diciendo que en lugar de aportar algo al tema lo que había hecho era «despensar». Después de tal crítica, Ortega tomó la palabra para defender a Heidegger así: «El buen Dios necesita de los “despensadores” para que los demás animales no se duerman.» Heidegger atribuye esa intervención al «espíritu caballeresco» de Ortega. Cfr. Heidegger, «Begegnungen mit Ortega y Gasset», en *Gesamtausgabe*, vol. XIII, Frankfurt, Klostermann, 1983.

plenitud es una utopía; un deseo que puede guiar nuestro esfuerzo —de construcción, por ejemplo— pero nunca del todo una realidad. Ésta es, en fin, la posición de Ortega: «El hombre ha aspirado siempre a *wohnen* pero no lo ha conseguido nunca del todo. Sin habitar no llega a ser. Por esta causa se esfuerza en ello y produce edificios, caminos, puentes y utensilios.»⁴⁴

Pero preguntábamos si Ortega tiene razón con su crítica, porque obviamente Heidegger es consciente de esta falta de ajustamiento. En *Ser y tiempo* se hablaba del «estado de abandono» del *Dasein*, lo cual no era obstáculo para que en esos mismos análisis se hiciera referencia al modo de ser del *Dasein* como de un «dar espacio», de un «espaciar», que era lo que permitía que las cosas pudiesen aparecer y hacerse cercanas. No es que Heidegger no vea que el hombre no está en el mundo del mismo modo que lo está el zorro o el mirlo; que no está igualmente integrado en la naturaleza como lo están estos animales; pero eso no excluye la posibilidad de que el ser del hombre consista en encontrarse ya de entrada habitando en el sentido de haciendo espacio y estando cerca de las cosas y teniendo cuidado de ellas. Es este ser el que, espaciando, *precede a y coincide con* la misma construcción. Así, Heidegger puede decir que «el habitar es la manera como los mortales son en la tierra»,⁴⁵ sobre la tierra, bajo el cielo, en compañía de los hombres y a la espera de los dioses (la unidad de la *cuaternidad*). Sí, es cierto, el puente que se construye crea un espacio, permite un espacio en el que se liga la cuaternidad: los seres humanos entre sí, con la tierra, con el cielo y con los dioses. El puente que construimos da espacio, pero este dar espacio es ya la manera de ser del hombre. El hombre es habitar. No hay el espacio, por una parte, y el hombre, por otra. De ahí que el hombre, que es espacio, es habitar. Así afirma Heidegger: «*Sólo si somos capaces de habitar podemos construir.*» Y describe con gran sutileza una casa de campo de la Selva Negra. Su forma y la disposición de las cosas de su interior no pueden sino responder a un viejo y profundo habitar campesino. Posiblemente, como el

44. Ortega, *Meditación de la técnica...*, cit., p. 133.

45. Heidegger, «Construir, habitar, pensar», en *Conferencias y artículos*, cit., p. 130.

propio Heidegger indica, tenemos hoy problemas con el habitar, con las viviendas y con la vida urbana. ¿Tal vez porque estamos perdiendo la capacidad de habitar y, por tanto, también la de construir? Aquí podrían coincidir Ortega y Heidegger, ya que el «hombre masa» del primero tiene muy evidentes síntomas de un desarreglo vinculado a la pérdida progresiva del habitar y, consiguientemente, del ser del hombre.

6. La época de la técnica

Llegados a este punto, cabe terminar la incursión en el pensamiento orteguiano sobre la técnica retomando la pregunta sobre el aspecto definitorio epocal: ¿Por qué parece que sea específicamente la nuestra la era de la técnica? Si la capacidad técnica es tan vieja como el hombre mismo, ¿qué ha pasado?, ¿qué cambios se han producido para llegar a un tiempo que, a diferencia de los otros, calificamos de *tiempo de la técnica*?

Para responder a esta pregunta es difícil no pretender subir a una torre de vigía para ver la evolución del conjunto. Después de evitar —eso sí— la práctica tradicional de periodizar la historia de la técnica según los grandes inventos, a Ortega le parece mejor criterio el de ver qué relación ha sido la que se ha ido estableciendo entre el hombre y la técnica y de qué modo el primero ha experimentado la segunda. Y así distingue Ortega entre tres tipos de relación y, por lo tanto, entre tres etapas nombradas así: la técnica del azar, la técnica del artesano y la técnica del técnico.

La técnica del azar correspondería al estadio más simple de la técnica (y al hombre primitivo), donde el hombre ignora su capacidad como capacidad y por lo tanto su potencial transformador. Simplemente dispone, en buena medida gracias al azar, de un número relativamente reducido de actos técnicos, que no se acaban de distinguir de los demás actos más o menos naturales. En cambio, la técnica del artesano es la técnica de los instrumentos (correspondería a las civilizaciones antiguas y a la nuestra hasta la Edad Media). Probablemente el rasgo más importante de este estadio sea que aunque hay un número bastante alto de actividades técnicas, no se ha adquirido la consciencia de la ilimita-

ción. Se considera como si todos estos actos técnicos formaran parte de la dote con que la humanidad se diferencia del resto de los animales: construimos casas, confeccionamos vestidos y hacemos zapatos, etc. Lo que sí se da en este estadio es la especialización, la figura de la cual es el artesano. Uno llega a ser buen zapatero con la experiencia y la dedicación. Esto lleva a la transmisión gremial y a la figura del aprendiz. En la transmisión tradicional es más lo que se repite que lo que se cambia, y las mejoras son mejoras a partir de lo adquirido; queda poco espacio y sentido para la invención.

En la última etapa, la técnica de los técnicos, adquiere toda la centralidad la máquina (el aparato que actúa por sí mismo) y la figura del técnico (la del ingeniero) se separa de la del obrero. En este estadio no se experimenta ya la limitación de la capacidad técnica: más bien se capta su posible despliegue ilimitado gracias a un proceder metódico. Ortega se da cuenta de que esto ha de incidir en la forma de comprendernos, al principio provocando más bien inquietud e incertidumbre: «... el hombre está hoy, en su fondo, azorado precisamente por la conciencia de su principal ilimitación. Y acaso ello contribuye a que no sepa ya quien es...».⁴⁶ A la limitación y la finitud que somos viene ahora a articularse la ilimitación técnica.

Otra consecuencia, ya mencionada anteriormente al hablar del hombre masa, consiste en ver natural lo que no lo es. Vivimos hoy en un mundo técnico, en una sobrenaturaleza —me parece oportuno hablar de que hemos creado un mundo sobre un mundo—, y como ya desde que nacemos nos movemos en ella, corremos el riesgo de perder de vista el esfuerzo intelectual y moral de que este mundo procede, y las renovadas fuerzas que requiere para ser mantenido.

Pero Ortega confiesa que lo que a él personalmente le interesa más es el tecnicismo específico de la técnica moderna, entendiendo por «tecnicismo» el método que opera en la creación técnica. La pregunta sería ¿cómo trabaja el técnico actual?, ¿qué tiene en la cabeza cuando piensa como técnico y busca nuevos inventos? El tecnicismo de la nueva técnica se diferencia de todos los ante-

46. Ortega, *Meditación de la técnica...*, cit., p. 83.

riores porque, igual que hará la física, *analiza y descompone* la naturaleza. Técnica y ciencia son consustanciales; tesis en que Ortega insiste tanto como hará Husserl por los mismos años y más tarde Heidegger. Técnica y física modernas son, en realidad, la misma cosa, fruto del mismo modo de pensar, del mismo «tecnicismo», que dirá Ortega.

Al final de *Meditación de la técnica*, Ortega toca un tema que también había planteado Husserl por los mismos años: el de la desproporción entre la medicina del cuerpo y la del espíritu. Parece bastante obvio que la técnica que hemos ido desarrollando resulta muy eficaz en lo que se refiere a la dimensión más material, es decir a la comodidad en la forma de vivir, de trabajar, a la potenciación de nuestras posibilidades de viajar... Así, gracias a la ciencia y la técnica, sabemos curar, hoy en día, muchas enfermedades y traumatismos de nuestros cuerpos, pero, en cambio, no hemos progresado proporcionalmente respecto a la medicina del alma. ¿De qué repertorio realmente eficaz de técnicas terapéuticas para el alma disponemos? Ortega se pregunta: «¿No ha sido, en este orden, muy superior el Asia profunda?»⁴⁷

Ortega, con su discurso filosófico, no pretende volar —como él opina que sí hace el idealismo— ignorando nuestros límites. Más bien intenta enfrentarse a lo que es la vida misma: el drama de nuestra relación con el mundo. La técnica aparece en este drama como expresión del horizonte de lo posible y, junto con él, de la nada y el vacío: podemos serlo «todo», pero no somos nada. La técnica nos muestra lo que somos: sólo una posibilidad de ser.

47. Ortega, *Meditación de la técnica...*, cit., p. 96.

2. Martin Heidegger: la cercanía bajo el dominio de la técnica

1. Introducción

Todo lo genial, una vez dicho, parece sencillo. Que la técnica sea, antes y más radicalmente que instrumentalización o que producción, una forma de desocultamiento del mundo y —por decirlo así— de mirada sobre las cosas: he ahí la valiosa aportación del pensador alemán, merecedor de toda nuestra atención. A la técnica no se la trata desde el nivel óptico sino desde el ontológico, y se comprenderá, pues, que lo prioritario no venga indicado por la pregunta habitual «¿qué hacer?» (con el acento puesto en el poder y en la cuestión ética), sino más bien por la de «¿cómo pensar?» (con el acento en nuestra capacidad de comprensión y de vigía).

El de la técnica no es, en Heidegger, un tema tratado de forma puntual y aislada sino que constituye, en realidad, una gran oportunidad para acceder al sentido global de su trayectoria filosófica. Él mismo insiste en identificar técnica y metafísica: el descubrimiento del ente desde el punto de vista técnico (es decir, del ente como objeto de cálculo y planificación) sería el punto de consumación de la historia de la metafísica occidental; aquél en que el ser ha caído de lleno en el olvido. Con el dominio del conocimiento técnico, el auténtico pensar habría quedado arrinconado y, por ello, el esfuerzo de Heidegger no intenta otra cosa sino recuperarlo: la serenidad, el habitar, la cercanía... son otros nombres de tal intento.

Las ideas más elaboradas sobre la técnica están en los escritos de la década de los cuarenta en adelante pero, con otra clave, el

tema se aborda ya en *Ser y tiempo* (1927); aquí la técnica aparece vinculada al utensilio (*Zeug*) y a lo «a mano» (*Zuhandenheit*), temáticas que ocupan un lugar nada marginal. Pero, además, algunos estudiosos de Heidegger¹ han hecho notar que las principales determinaciones ontológicas descritas en esta obra tienen significativas correlaciones con la *Ética Nicomaquea* y, especialmente, con la aristotélica distinción entre *praxis*, *poiesis* y *theoria*, en la cual la técnica, vinculada a la *poiesis*, tiene un papel tan importante. Síganse o no estas pistas, lo cierto es que de forma ya inequívoca y como determinación epocal, la referencia a la técnica aparece incisivamente en el texto de *Introducción a la metafísica* que, aunque publicado en 1953, corresponde a una lección que Heidegger pronunció en el verano de 1935. En ese texto se leen fragmentos tan elocuentes como éstos: «Rusia y América, metafísicamente vistas, son la misma cosa: la misma furia desesperada de la técnica desencadenada y de la organización abstracta del hombre normal.»² El despliegue planetario de la técnica —lo que ahora, a principios del siglo XXI, llamamos «globalización»— es considerado concomitante con la decadencia espiritual y con la llamada para que alguien —¡nada menos que un pueblo!— asuma la responsabilidad y tome las riendas del asunto. Que esto tiene que ver con Alemania y su particular situación en esos años convulsos se pone perfectamente de relieve en otro pasaje del mismo texto, en el que Heidegger —estamos en 1935— se distancia del partido y de la plena sintonía que había expresado en su discurso del rectorado de 1933: «Lo que

1. Como, por ejemplo, Franco Volpi y Jacques Taminiaux. Cfr. F. Volpi, *Heidegger e Aristotele*, Padua, Daphne, 1984; «*Sein und Zeit*: Homologien zur *Nikomachischen Ethik*», *Philosophisches Jahrbuch*, 96 (1989) p. 225-240. J. Taminiaux, *Lectures de l'ontologie fondamentale. Essai sur Heidegger*, Grenoble, Jérôme Millon, 1989, especialmente el cap. III titulado: «La reapropriation de l'*Éthique à Nicomaque*: *poiesis* et *praxis* dans l'articulation de l'ontologie fondamentale»; y Taminiaux, *La fille de Thrace et le penseur professionnel. Arendt et Heidegger*, París, Payot, 1992.

2. Heidegger, *Introducción a la metafísica*, Buenos Aires, Nova, 1980, p. 75. De los textos de Heidegger utilizamos las traducciones al castellano disponibles. Del texto «*Die Frage nach der Technik*», por la importancia que tiene en este capítulo, damos la referencia del texto alemán de las obras completas.

hoy se ofrece por todas partes como filosofía del nacional-socialismo —pero que no tiene absolutamente nada que ver con la interna verdad y grandeza de este movimiento (a saber, el contacto entre la técnica planetariamente determinada y el hombre moderno)— hace su pesca en estas turbias aguas de “valores” y “totalidades”.»³ Aunque sólo sea de paso, aprovecho para decir que, por muchas contextualizaciones y precisiones que se puedan y se quieran hacer, no puede menos de lamentarse que, en cierto momento, la genialidad de este filósofo adoptase unas formas personales y políticas tan poco compatibles con la demanda de vigía que, a lo largo de los años, nunca se cansará él mismo de hacer.

Ya en su vejez, y como cerrando el círculo que abriera con el citado texto de *Introducción a la metafísica*, hará Heidegger unas declaraciones en la entrevista que concedió a la revista *Der Spiegel* en 1966 y que, por indicación expresa del filósofo, fueron publicadas póstumamente en 1976. Allí se vincula de nuevo técnica y política en el sentido epocal ya mencionado, y la «justificación» que da el filósofo de sus posiciones políticas la basa precisamente en el tema de la técnica: «Hoy es para mí una cuestión decisiva cómo podría coordinarse un sistema político con la época técnica actual y cuál podría ser. No conozco respuesta a esta pregunta. No estoy convencido que sea la democracia.»⁴ Aún no está convencido de que sea la democracia y, obviamente, tampoco lo estaba en 1933. Lo que sin duda supone un cambio radical es que mientras en aquella época Heidegger quería actuar políticamente, ahora, más de tres décadas después, piensa que el único modo de superar esta situación, el único modo de «salvarse», consiste en una especie de preparación meditativa: «La única posibilidad de salvación la veo en que preparemos, con el pensamiento y la poesía, una disposición para la aparición del dios o para su ausencia

3. Heidegger, *Introducción a la metafísica*, cit., p. 234.

4. Heidegger, *La autoafirmación de la Universidad alemana. El Rectorado, 1933-1934. Entrevista del Spiegel*, Madrid, Tecnos, 1989, p. 68-69. Lo aquí citado da suficiente fundamento a la tesis de Pöggeler según la cual la cuestión de la técnica es el punto de partida de la filosofía política de Heidegger (O. Pöggeler, *Filosofía y política en Heidegger*, Barcelona, Alfa, 1983, p. 34).

en el ocaso.»⁵ Ante la configuración técnica del mundo, Heidegger se implicó, puntualmente, en política, pero, sobre todo, estuvo pendiente de revelación ontológica. En cierto modo, su pensamiento es como un esfuerzo por persistir en este estar pendiente, sin que ello haya de interpretarse tan sólo como la espera de lo nuevo, sino también como un penetrar, de nuevo, y aunque sea discretamente, en la esencia de nuestra condición mortal.

En el siguiente apartado introduzco la noción de cercanía (*Nähe*), que tomo como principal hilo conductor de toda la exposición. Se comenta luego el famoso texto titulado «La pregunta por la técnica» (*Die Frage nach der Technik*), que tiene por origen una conferencia pronunciada en 1949 y retomada en 1953 en la Academia Bávara de Bellas Artes; texto que se centra en la conocida caracterización de la esencia de la técnica como «estructura de emplazamiento» (*Ge-stell*). Y termino con un apartado más panorámico en el que vemos la articulación de diversos temas y textos de Heidegger, para subrayar, otra vez, el papel de la cercanía como correspondencia al dominio de la técnica.

2. La cabaña y la cercanía⁶

Hay un tipo de situación que nos acerca a las cosas como cosas: al candil, al lápiz, al plato, a la casa, al árbol...; no a las cosas como objetos de estudio o de análisis, sino a las cosas como útiles y, a la vez, como puntos de referencia y de compañía en nuestra vida cotidiana. Según Heidegger, esta cercanía no deriva de una situación particular, sino de nuestro modo de ser. En *Ser y tiempo* encontramos ya unas páginas excelentes dedicadas a esto y que luego, años después, se retomarán —aunque con un cambio decisivo, que ya mencionaremos— en textos como por ejemplo: «La cosa» (1951), «Construir, habitar, pensar» (1952) o «Serenidad» (1959). Desde luego, si ser-en-el-mundo (*in-der-Welt-sein*) no significara, para Heidegger, ese modo de ser que se funda en

5. Heidegger, *La autoafirmación de la Universidad alemana*, cit., p. 71-72.

6. Sobre la noción de cercanía es muy bueno el estudio de E. Kettering, *Nähe. Das Denken Martin Heideggers*, Pfullingen, Neske, 1987.

la familiaridad, no se entendería, después, todo lo relacionado con la cura. ¿Cómo iba el *Dasein* (esto es: el ser-en-el-mundo que cada uno de nosotros somos) a tener cura, si su modo de ser no se diese en la cercanía y la familiaridad?: «El “curarse de” es en cada caso ya como es, sobre la base de una familiaridad (*Vertrautheit*) con el mundo.»⁷ Y de ahí que la noción de familiaridad sea una buena manera de entender el espacio originario: la lámpara de mi estudio, que utilizo para leer y para escribir, es «a la mano» y tiene el carácter de la cercanía, no porque la tenga a veinte o treinta centímetros de distancia, sino porque me es familiar en tanto que útil. Lo que significa que la espacialidad se construye sobre la cercanía: «El “arriba” es el “en el tejado”; el “abajo”, en el suelo; el “detrás”, el “a la puerta”: todos los “dondes” son descubiertos e interpretados por el “ver en torno” a través de las vías y caminos del cotidiano “andar en torno”, no señalados ni fijados midiendo “teoréticamente” el espacio.»⁸ Familiaridad de los útiles, cercanía de los límites; ambos ajenos a las medidas y a las distancias geométricas.

Ahora bien, ¿qué es lo esencial en nosotros mismos que hace que esto sea así? O, en terminología heideggeriana, encontrándose el *Dasein* con lo «a la mano» de la lámpara, cabe preguntarse por el modo específico de ser del *Dasein*, que «no es a la mano», pero para quien lo «a la mano» es «a la mano». La respuesta alude precisamente a una forma de determinar el espacio: el *Dasein* es en la familiaridad del «curarse de»; familiaridad que puede explicarse también a partir de la noción de «des-alejamiento» (*Ent-fernung*). Desalejar no significa, aquí, nada relativo a la distancia, es decir, a la medida, sino más bien a un modo de relacionarse con lo que aparece. El *Dasein* es esencialmente desalejador. De ahí que, hablando con cierto rigor, no es nunca el caso que dos cosas estén más o menos alejadas entre ellas. Sólo con respecto al *Dasein* algo es lejano, porque sólo al *Dasein* le es propio el acercar: «*En el Dasein está ínsita una esencial tendencia a la cercanía.*»⁹

7. Heidegger, *El Ser y el Tiempo*, § 16, México, FCE, 1971, p. 90.

8. Heidegger, *El Ser y el Tiempo*, § 22, cit., p. 118.

9. Heidegger, *El Ser y el Tiempo*, § 23, cit., p. 120.

Heidegger insiste en que la lejanía y la cercanía no deben tomarse como distancias; la distancia es medida, y la lejanía y la cercanía son relativas a un ser cuyo modo de ser se relaciona con «lo a la mano» curando de ello. Una cosa a poca distancia o casi pegada a mí como el documento de identidad que llevo en mi cartera puede quedarme, sin embargo, más lejos que el cuadro que tengo colgando de la pared en el otro lado de la habitación. Se trata, pues, de dos determinaciones heterogéneas («lejanía-cercanía», por un lado y «distancia», por otro), aunque, si hubiera que cruzarlas, el resultado sería, probablemente, que lo más cerca suele ser lo que está «a media distancia»; no lo pegado sino «lo al lado» (no por casualidad hablamos de las personas que tenemos «a nuestro lado»).

Cambemos —literalmente— de paisaje. Sabemos que lo importante es lo pensado; más que la biografía. Y, ciertamente, hay que evitar reducir lo pensado a las circunstancias de la vida. Sin embargo, otra cosa es vincular. La vinculación no reduce, ayuda a entender. Por eso cabe traer a colación la famosa cabaña y sus montañas, y no sólo porque recuerda muy fácilmente el retiro también alpino del Zaratustra nietzscheano para gozar de su espíritu y de la soledad; ni tampoco porque se corresponda, por lo menos en parte, al tópico y típico retorno a la naturaleza que, sólo como deseo nostálgico, emerge en la sociedad urbana y tecnificada. La cabaña de Heidegger debe recordarse precisamente para ir más allá de lo fácil que resulta el llamar romántica a la crítica heideggeriana de la técnica; debe recordarse para tirar del hilo de la cercanía y llegar a nociones (ya no ónticas sino ontológicas) como la de cuaternidad (*Geviert*).

Aún en el inicio de su trayectoria filosófica, y poco antes de su traslado a Marburgo en 1923, Heidegger y Elfride, su mujer, compran una pequeña parcela un poco más arriba del pueblo de Todtnauberg, en las montañas de la Selva Negra, en donde se proponen hacer construir una cabaña. Heidegger contribuirá incluso con sus propias manos. Elfride lo organiza y planifica todo: muy pronto esta cabaña se convierte en refugio adecuado para (el) pensar.

Heidegger era un hombre de pueblo. Había nacido el 1889 en Messkirch, una pequeña población de dos mil habitantes, la ma-

yoría ocupados en la agricultura y la artesanía. A pesar de los años pasados en Marburgo y en Friburgo, nunca se aclimatará del todo al ambiente urbano; nunca será un hombre de ciudad, y por eso aprovechará siempre esos paréntesis de tiempo pasados en la cabaña, lugar que encuentra más propicio, más propio. A menudo utiliza Heidegger las expresiones «ahí arriba» y «aquí abajo» para referirse a la cabaña y a la ciudad, respectivamente. En la cabaña, el tiempo transcurre más lentamente, y el día es más largo. Aunque en invierno anochece muy pronto, queda todavía mucho tiempo para pensar o para conversar, si hay algún invitado, o para contemplar el valle.

Heidegger, tal vez el último pensador «filoagrario», habla de éste, su lugar, tanto en intervenciones públicas como en su correspondencia privada. Escojo un par de pasajes de sus cartas a Hannah Arendt de esos primeros años «ahí arriba»: «La soledad de las montañas, el curso tranquilo de la vida de los montañeses, la proximidad elemental del sol, de la tempestad y del cielo, la sencillez de una huella perdida en una pendiente amplia y cubierta de una gruesa capa de nieve —todo ello aleja de verdad el alma de toda la existencia despedazada y desmenuzada por la cavilación—. Y éste es el suelo natal de la alegría pura. Uno no necesita lo “interesante”, y el trabajo posee la regularidad de los golpes lejanos de un talador en el bosque alpino.» Esto es lo que le escribe a su amante en marzo de 1925.¹⁰ Los elementos de ese mundo tienen efectos terapéuticos o, mejor dicho, saludables para el alma del pensador; le alejan de lo superfluo y le instalan en el camino sereno y regular del pensar. Todavía estamos en la época de redacción de *Ser y tiempo*, que saldrá dos años más tarde y, sin embargo, allí, en esa experiencia, ya hay mucho de lo que va a reflexionar en décadas posteriores. Gracias a la proximidad con los elementos, surge el pensar, acompañado por el crecer de la planta, por el movimiento del sol, y por el manar las aguas de las fuentes, tan abundantes en la Selva Negra. Cito otro pasaje de esta misma correspondencia, de otoño del mismo año: «Necesito la proximidad de la naturaleza; y cuando, cosa ésta que ocurre con frecuen-

10. Arendt-Heidegger, *Correspondencia 1925-1975*, Barcelona, Herder, 2000, p. 17.

cia, contemplo a las dos de la madrugada, al finalizar mi trabajo, la calma del valle desde arriba y siento el cielo estrellado cerca de él —entonces sólo soy actividad y vida.»¹¹ Heidegger confiesa que lo que busca en las montañas es la soledad. En la gran ciudad es frecuente el aislamiento, pero no la soledad. Y sólo la soledad puede, en lugar de aislarnos, *acercarnos* a la esencia de las cosas. Que Heidegger diga cosas como que «todo mi trabajo está sostenido y guiado por estas montañas y sus campesinos» es claro que invita al contraste entre la naturaleza y el campo con la tecnificación y la ciudad, pero lo verdaderamente decisivo está en las condiciones del comprender y en el modo de ser propio del hombre.

Ni siquiera había camino para acceder a la cabaña: era necesario atravesar unos campos de pastoreo. La vida en la cabaña y sus montañas regala al morador la proximidad con las cosas y los elementos y, así, una senda de acceso a la vida reflexiva. El pensamiento tiene mucho que ver con esa experiencia de la cercanía; de eso Heidegger está muy convencido, como también de que la civilización técnica no facilita esa experiencia. Cercanía y lejanía son categorías ajenas a la técnica. ¿Lo que hoy aparece en la pantalla del televisor está cerca o lejos? Pues ni una cosa ni otra. En cambio, el cielo estrellado de una noche serena contemplado desde el pequeño claro junto a la cabaña está, a la vez, cerca y lejos. Lejanía, quizá, de los minúsculos puntos estelares, y proximidad de la inmensa cúpula por encima de nuestras cabezas, y de nuestras almas.¹²

Pero, ¿por qué la supresión de la distancia no trae la cercanía? Esto es precisamente lo que se preguntará Heidegger en el texto ti-

11. Arendt-Heidegger, *Correspondencia 1925-1975*, cit., p. 46.

12. No puedo dejar de hacer referencia a una pequeña anécdota familiar: acudí, con mi mujer y mis hijos, una noche de otoño, a una «observación astronómica» en plena naturaleza. Una vez allí, nos encontramos con que casi toda la velada estuvo dedicada a proyectar imágenes en una gran pantalla que los organizadores habían transportado hasta el lugar. Claro que ¿cómo la visión del cielo a simple vista o incluso con los aumentos de un pequeño telescopio iba a superar esas increíbles imágenes generadas de los modos más sofisticados y puestas una al lado de otra? Pero, usando las palabras de Heidegger, cabría decir que durante esa noche ninguno de nosotros actuó de forma propia «desalejando»: ni acercamos el cielo ni nos acercamos a él.

tulado «La cosa»: «¿Qué pasa, que, suprimiendo las grandes distancias, todo está igualmente cerca e igualmente lejos? ¿En qué consiste esta uniformidad en la que nada está ni cerca ni lejos, como si no hubiera distancia?»¹³ Ya hemos dicho que la supresión de la distancia no tiene traducción en términos de lejanía y vecindad. Más bien ocurre que la supresión técnica de la distancia lleva a una especie de *uniformidad indiferente* y reacia a la experiencia de la cercanía. En esta conferencia, Heidegger toma como ejemplo el de una jarra. Al inquirir sobre la procedencia de su cercanía advertimos que el discurso teórico-científico sobre la jarra en relación a su composición y a la forma de su cavidad provoca, más bien, que lo cercano de la jarra huya. No por conocer su composición y su estructura se nos acerca o nos acercamos a ella. En cambio, para quien la jarra es su habitual jarra de vino, la jarra permanece cercana. Sabe éste de la capacidad de la jarra para acoger, retener y verter el vino. Este saber y experimentar cómo la jarra vierte el buen vino es lo que da su cercanía. Claro que el análisis puede llegar mucho más allá. Todavía lleva razón Heidegger en que lo que hace cercana a la jarra no es la idea de cosa en sentido de ente y, mucho menos aún, de objeto. La jarra hace de jarra, y no de objeto, ni de materia... ¿Qué hace la jarra? Está ahí, acompañando nuestras comidas, y con ella nos servimos el agua o el vino. ¿Qué es lo que la cercanía de la jarra nos permite y nos invita a pensar? Retomaremos la pregunta; de momento constatamos la disintonía entre técnica moderna y cercanía. La esencia de la técnica nos ayudará a entender mejor el porqué de esta separación.

3. La esencia de la técnica: el *Gestell*

En «La pregunta por la técnica»¹⁴ se pretende dar con la esencia de la técnica y, con ello, gracias a la comprensión, poder estable-

13. Heidegger, «La cosa», en *Conferencias y artículos*, Madrid, Serbal, 1994, p. 144.

14. Texto contenido en: Heidegger, *Conferencias y artículos*, cit., trad. de E. Barjau. Cotejamos con la edición alemana de las obras completas: Heidegger, *Gesamtausgabe*, vol. 7, Frankfurt, Klostermann, 2000.

cer una relación más libre con ella. ¿Qué es, en el fondo, la técnica? Para encontrar la respuesta conviene dejar de lado nuestras opiniones y nuestras posiciones; he ahí, como siempre, lo importante de cerrar entre paréntesis lo que creemos saber, así como también, en este caso, aparcas nuestras afinidades neoluditas o hipertecnológicas. Puesto que instalarnos en nuestra representación habitual de la técnica o atenernos a nuestro proceder con respecto a ella no va a facilitarnos el captar su esencia, conviene cambiar de perspectiva o, como se diría en la más ortodoxa tradición fenomenológica, cambiar de actitud (de la «actitud natural» a la «actitud filosófica»).

¿Cuál es nuestra representación habitual de la técnica? Heidegger apunta las dos acepciones de esta representación: según una de ellas, la técnica sería un medio para unos fines, y según la otra, la técnica sería un hacer del hombre. Son dos expresiones de la misma idea: en ambos casos el hombre ocupa el centro, y por eso Heidegger habla de la «definición instrumental y antropológica de la técnica».¹⁵ Dicho sencillamente: la técnica como instrumento en manos del hombre y, por lo tanto, neutra en cuanto instrumento, ya que todo depende de la finalidad y del uso que de ese instrumento se termine haciendo. Ahora bien, Heidegger llama la atención precisamente sobre que es cuando no advertimos más que esta neutralidad cuando más subordinados a ella estamos y menos captamos el fondo del asunto.

Lo cual no significa que la definición instrumental no sea correcta, justa. Lo es, sin duda, pero no capta la esencia. Evidentemente, es correcta: ¿cómo vamos a negar que con el hacha tálamos el árbol o con el coche viajamos de un lugar a otro? Correcta, sí, pero se queda todavía en un nivel superficial. Sin embargo, para ir más allá, Heidegger no propone cambiar de tercio sino todo lo contrario: «tenemos que buscar lo verdadero a través de lo correcto», esto es, lo más profundo a partir de lo meramente adecuado. Este buscar lo entiende Heidegger como un continuar cuestionando a partir de lo adecuado. ¿Qué significa instrumento? Atender a lo instrumental nos lleva, enseguida, a la causalidad:

15. Heidegger, «La pregunta por la técnica», cit., p. 10. (*Gesamtausgabe*, vol. 7, cit., p. 8.)

el uso del hacha por parte del leñador es la causa del árbol talado. Luego, cabe proseguir con la interrogación: ¿qué significa causa? A partir de la referencia a la teoría aristotélica de las cuatro causas, articula Heidegger una interpretación en la que no permite que prevalezca, como sí ha sucedido tradicionalmente, el esquema de la causalidad eficiente. Heidegger quiere aminorar la idea de que «causa» sea básicamente eso que en tanto que motor hace que ocurra algo (algo que efectúa algo), para dejar espacio a la idea de «ser responsable» o de «convertir en deudor». Eso se ilustra con el ejemplo de la copa: hecha de plata (causa material), por el artesano (causa eficiente), según la forma, *eidos*, de la copa (causa formal), destinada a ser utilizada para la consagración y el sacrificio (causa final). Así, la copa *estaría en deuda* con la plata, el artesano, la forma específica y el ámbito religioso. Vistas así las cosas, lo más importante, ciertamente, no es la eficiencia; el artesano es importante, pero no tanto como quien efectúa sino como quien es capaz de reunir y ligar materia, forma y finalidad. Para entrar en esta nueva manera de entender la causalidad conviene atender especialmente a la causa final: es en el ámbito religioso donde la copa llega a tener lugar. La copa, o el cáliz, está en deuda con todas sus causas; ha llegado a ser *por culpa* de ellas —*gracias* a ellas—. Con este planteamiento, Heidegger ya está en disposición de dar un paso más y recuperar una de sus ideas fundamentales: la técnica nos lleva a lo instrumental, y lo instrumental a la causalidad, y la causalidad, a través de la idea de hacer quedar en deuda (*verschulden*), a la cuestión del *aparecer*. Esa copa, como cáliz de plata, aparece —viene a la luz— a causa de (gracias a) las cuatro causas. Ellas son las responsables de que el cáliz esté ahí, lo han hecho aparecer, venir a la presencia, advenir. Esto es, pues, lo decisivo: la técnica tiene que ver con la *verdad* entendida como *aletheia*, como desvelar, como hacer salir de lo oculto. «La técnica no es, pues, un mero medio, la técnica es un modo del salir de lo oculto. Si prestamos atención a esto se nos abrirá una región totalmente distinta para la esencia de la técnica. Es la región del desocultamiento, es decir, de la verdad.»¹⁶

16. Heidegger, «La pregunta por la técnica», cit., p. 15. (*Gesamtausgabe*, vol. 7, cit., p. 13.)

Henos aquí con que el camino del pensar, del cuestionar, nos ha llevado a concebir la técnica como un modo de desvelar, de desocultar (*Entbergen*). Y hay algo ahí que ya prepara parte del juego especulativo de Heidegger. Si bien el desocultar conlleva lo positivo de la verdad, del mostrar, sin velos ni distorsiones, en cambio, también es cierto que hay modos distintos de mostrar y que, al desocultar algo y sacarlo de su escondrijo o de su refugio, queda expuesto, en el extremo, incluso a la aniquilación.

Tenemos, pues, que la técnica es un modo del desocultar, que la técnica hace aparecer las cosas, los entes. La técnica de la navegación nos *descubre* el mar como navegable y, así, nos ofrece el mar; las técnicas agrícolas nos muestran la tierra en tanto que cultivable y, así, nos revelan un aspecto de la tierra; la escultura, la pintura, la música... son otras tantas formas del desocultar: la figura humana que aparece esculpida en la piedra, o el paisaje sobre la tela, o la composición interpretada por el músico con su instrumento... todo eso son técnicas que revelan, que hacen aparecer lo que antes permanecía latente.

Llegados a este punto, el de la técnica como desocultación, considera Heidegger que conviene seguir preguntando. Esta vez sobre una distinción: ¿es lo mismo la técnica antigua, de carácter artesanal, que la técnica moderna? Parece realmente acertado ver en la técnica artesanal un modo de desocultar, pero la técnica moderna, la de los motores, las centrales nucleares, los aviones y las máquinas en general ¿es también un modo del desocultar? La respuesta de Heidegger es que sí, pero que se trata de un modo diferente de desocultar. Ahora bien, que la técnica moderna no descubra de la misma manera que la antigua significa que la esencia de la técnica moderna es específica y es la que acaparará, desde este momento, todo el protagonismo. La pregunta será pues: ¿Cuál es el modo específico de desocultar de la técnica moderna? Este es el inicio de la respuesta: «El hacer salir lo oculto que prevalece en la técnica moderna es una provocación (*Herausfordern*) que pone ante la Naturaleza la exigencia de suministrar energía que, como tal, pueda ser extraída y almacenada. Pero ¿no es esto válido también para el antiguo molino de viento? No. Sus aspas se mueven al viento, quedan confiadas de

un modo inmediato al soplar de éste. Pero el molino de viento no alumbra energías del aire en movimiento para almacenarlas.»¹⁷ Es decir, Heidegger mismo se auto-objeta y se pregunta si efectivamente hay una diferencia entre técnica antigua y técnica moderna. El ejemplo del molino de viento sirve para subrayar la diferencia. Lo mismo que este otro, relativo a la agricultura: «De otro modo aparece el campo que cultivaba antes el labrador, cuando cultivar significaba aún abrigar y cuidar. El hacer del campesino no provoca al campo de labor. En la siembra del grano, entrega la sementera a las fuerzas de crecimiento y cobija su prosperar. Ahora hasta el cultivo del campo ha sido arrastrado por la corriente de un cultivar de otro género, un cultivar (encargar) que *emplaza* (*stellt*) a la Naturaleza. La emplaza en el sentido de la provocación.»¹⁸

¿Está fuera de lugar el ejemplo del molino de viento? A menudo, al exponer y comentar este punto, he presenciado resistencias y objeciones, la mayoría argumentando que la diferencia entre el molino de viento y la central hidroeléctrica no es tan radical como pretende Heidegger. Para mostrar la diferencia conviene no fijarse sólo en la distinta manera de proceder de uno y de otra sino relacionar este proceder con el diferente modo de ver las cosas que acompañan y propician. Empecemos por lo primero (la distinta dinámica) y pasemos a lo segundo (la diferente forma de ver).

El molino de viento no provoca al viento, no lo almacena, ni lo descompone, ni lo gasta, simplemente aprovecha sus corrientes y, de esta manera, lo muestra. El molino está vinculado al paisaje, está integrado en él. Ésta es una de las diferencias con los actuales parques eólicos: ahí ya no hay integración, el «parque» se sobrepone al paisaje. Algo parecido ocurre con la central hidroeléctrica construida con un enorme embalse artificial que, con gigantescos muros de hormigón, cierra el paso de la corriente de agua en el valle. Ahí, se coloca el agua

17. Heidegger, «La pregunta por la técnica», cit., p. 17. (*Gesamtausgabe*, vol. 7, cit., p. 15.)

18. Heidegger, «La pregunta por la técnica», cit., p. 17. (*Gesamtausgabe*, vol. 7, cit., p. 15-16.)

donde se quiere, se acumula y se libera según cálculos. El embalse no se adecua al lugar, crea un nuevo lugar. Si uno ha visto alguna vez una serradora de las de antes, movida por un salto de agua, vale la pena que la compare con la central hidroeléctrica. El desvío del agua para el salto de la serradora y la serradora misma forman parte del paisaje, al igual que el molino de viento.

El mencionado ejemplo de la agricultura abunda sobre este punto. La idea es que, al menos en parte, la técnica antigua de la agricultura entrega las semillas a la tierra, esperando que sea un buen año. No es que la tierra no se trabaje: se trabajará duramente. Pero finalmente, se entrega... y se espera. La moderna técnica agraria, en cambio, se sostiene sobre el análisis, el cálculo y la disposición. Si se ha analizado bien el terreno o si se ha creado uno según los objetivos, así como si se han seleccionado bien las semillas, se ha calculado bien la cantidad de agua y la temperatura del invernadero, etc. entonces el resultado no debe fallar. Aquí no se entrega; se calcula y se dispone. La tierra y los otros elementos se toman como componentes para alcanzar un objetivo bien determinado. Puede decirse, sin exagerar, que el viejo campesino «cuidaba» las plantas y la tierra, esperando obtener, así, una buena cosecha. En cambio, el ingeniero agrónomo estudia y calcula bien para que, de este modo, la producción sea la prevista. Composición química de la tierra, porcentaje de abonos artificiales, precisión y cantidad en el riego, modificación genética de las semillas, etc. *Vistas* así las cosas, ¿a quién se le va a ocurrir pedir a los dioses una buena cosecha? Y éste es el factor decisivo: el ver. Por eso, la actitud del antiguo campesino dista mucho de la del ingeniero. Uno y otro *ven* las cosas de forma distinta.

Heidegger caracteriza la técnica moderna como provocación (*herausfordern*, que, literalmente, significa «exigir hacia fuera»). Precisamente, la diferencia esencial entre la concepción griega de la técnica (la técnica artesanal) y la técnica moderna viene indicada con el contraste entre estas dos palabras: *hervorbringen* y *herausfordern*, «llevar hacia delante» y «exigir hacia fuera», respectivamente. En ambos casos se trata de un proceso de desocultamiento, de revelación, pero mientras la técnica anti-

gua lleva a que la planta crezca, en la técnica moderna se provoca que crezca.¹⁹

Ya hemos dado con la especificidad del desocultar de la técnica moderna: emplazar en el sentido de provocar. Todo el discurrir de Heidegger en este punto se centra en los derivados del verbo *stellen* que significa poner (y también: poner en un puesto, emplazar). Emplazar en el sentido de exigir con cierta fuerza, casi de imponer y, por tanto, con el trasfondo del poder. De modo que la técnica moderna no sólo lleva la naturaleza a su presencia, sino que exige que libere energías que puedan ser acumuladas y distribuidas. El emplazar se expresa como separar, transformar, acumular, distribuir y conmutar. Así, el desvelar de la técnica moderna nos hace ver la naturaleza, y no sólo ella, como fondo disponible de energía que puede ser emplazada y gastada cuando convenga.

Para todo lo mostrado de esta manera; para todo lo que ha sido mostrado por el desvelar provocador de la técnica moderna, Heidegger guarda la palabra *Bestand*, que cabe traducir por «existencias» o por «recurso». Se trata de la forma de estancia de lo que ha sido desocultado por el provocar. Lo así revelado no se presenta como «objeto» sino como «existencia»: como cuando se pregunta en una zapatería si del modelo de zapatos visto en el escaparate tienen tal número y el dependiente pide que aguardemos un momento mientras va a la trastienda para comprobar si quedan «existencias». La «existencia» es lo que se ha puesto ahí para su posterior disposición y uso. «Existencia», pues, en el sentido del *stock* de mercancía que hay en el almacén

19. En la conferencia «¿Qué quiere decir pensar?» (Heidegger, *Conferencias y artículos*, cit.) también se encuentra un contraste entre dos maneras de relacionarse con la naturaleza: el provocar y el dejar que se muestre. De lo que se trataba era de diferenciar entre el pensar y la ciencia. «La ciencia no piensa», había afirmado Heidegger. Pero explicaba el porqué: el pensar tiene que ver con lo que aparece y se oculta y lo que puede es, como mucho, señalarlo. En cambio, la ciencia quiere demostrar, deducir proposiciones sobre un estado de cosas. Ante el árbol que florece tenemos o bien la mirada científica que busca fijar, calcular y explicar, o bien la mirada que advierte lo que se muestra e intenta indicarlo. No casualmente, Heidegger considera formando la misma constelación la técnica moderna y la ciencia moderna; ésta se funda ya en el ver técnico de la provocación.

a la espera de la venta. El objeto se presenta delante (de alguien), mientras que una «existencia» se presenta como estando almacenada y disponible. De ahí que Heidegger diga que la técnica moderna da lugar al mundo del «sin objeto». En realidad, en el seno mismo de la esencia de la técnica se produce un tránsito. En una especie de primer estadio, lo principal es el dominio de la objetividad. Metafísica del sujeto y dominio de la objetividad van de la mano, dado que el sujeto es como el punto de referencia para asegurar la verdad del objeto. El sujeto es la condición de posibilidad del mundo de los objetos, y su proceder no será sino el del representar este mundo de objetos. El sujeto asegura y fija representando. Paradójicamente, lo que acaba ocurriendo es que el reino del objetivismo, abarcando todo lo presente, da paso a la disolución de los objetos en existencias de reserva, para las cuales lo apropiado ya no es la representación sino la provocación. Este es el tránsito: de los objetos y la representación a las existencias y la provocación.

En tanto que conjunto de «existencias» el mundo se nos revela como depósito, como serie de consumibles, de cosas que tienen su valor en función de su explotación y su consumo. ¡Y de qué modo acierta Heidegger en este punto! ¿No es ésta nuestra manera habitual de mirar lo desoculto? ¿No representa, todo lo que nos rodea, series de disponibilidad? Recursos humanos, recursos económicos, recursos energéticos, recursos agrícolas, suelo urbano disponible, etc. Se explotan los recursos naturales, pero también los seres humanos pueden ser explotados, es decir, vistos y tratados como meros recursos disponibles para abastecer energía y sacar un rendimiento. *Explotar* procede precisamente de *explicitar*; la similitud con explosión ha facilitado el que se use a menudo en este sentido. Pero el más propio es el de sacar provecho de algo o de alguien sacando lo de dentro hacia fuera y apropiándose de ello. Es evidente la relación de esto con la temática marxista de la alienación y la explotación capitalista. Los obreros, condicionados por la lógica de la (ir)racionalidad tecnocapitalista, estaban sometidos a las exigencias de producción para el mercado con unos medios técnicos ajenos, en una especie de trabajo «forzado». Fuera de las paredes de la fábrica era imprescindible reponer las fuerzas de trabajo para gastarlas

de nuevo al día siguiente. La creatividad humana, que procede de la desproporción entre lo que cuesta regenerar su fuerza y el valor de lo que produce, es lo que explica la alienación y la ganancia. De modo que la lógica tecnocapitalista es una buena expresión de la metafísica moderna y de la esencia de la técnica que la dirige: el dominio sobre el ente es también explotación del hombre. En Marx la alienación no acaba nunca de ser completa y definitiva, de manera que se mantiene abierto el horizonte de la lucha y de la liberación. En Heidegger, el hombre, aun entrando en el campo de las «existencias», conserva latente la posibilidad de una relación más originaria con el ser.

Un paso más, una pregunta más: «¿Quién lleva a cabo el emplazamiento que provoca y mediante el cual lo que llamamos real y efectivo es sacado de lo oculto como existencias? El hombre, evidentemente.»²⁰ Pero esto es sólo lo que parece. Ni siquiera el hombre ha decidido ver las cosas así, sino que se encuentra él mismo provocado a verlo así. No es él el protagonista. En realidad, se desvanece el carácter de sujeto: «la técnica moderna, como un solicitar sacar de lo oculto, no es ningún mero hacer del hombre».²¹ El hombre es llevado a desocultar lo real en tanto que recurso; él mismo se encuentra en el seno de ese modo de desocultar provocante y su mirada está condicionada por ello.

Heidegger ha reconocido su deuda con Jünger: «*La pregunta por la técnica* debe a las descripciones de *El trabajador* un estímulo duradero.»²² De la obra de Jünger, Heidegger subraya, entre otros, el pasaje en el que se lee justamente esto: «La técnica es el modo y manera en que la figura del trabajador moviliza el mundo».²³ El dominio planetario del trabajador es el dominio planetario de la representación de la forma del trabajador, de la nueva metafísica de la voluntad de poder. La reflexión de Jünger

20. Heidegger, «La pregunta por la técnica», cit., p. 20. (*Gesamtausgabe*, vol. 7, cit., p. 18.)

21. Heidegger, «La pregunta por la técnica», cit., p. 21. (*Gesamtausgabe*, vol. 7, cit., p. 20.)

22. Heidegger, «Hacia la pregunta del ser», contenido en Jünger, Heidegger, *Acerca del nihilismo*, Barcelona, Paidós, 1994, p. 81.

23. E. Jünger, *El trabajador*, Barcelona, Tusquets, 1990, p. 147-148.

sobre la técnica está orientada de forma similar a la de Heidegger. También Jünger piensa la esencia de la técnica más allá del régimen del maquinismo y de los instrumentos, encontrando la principal clave en el lenguaje: «La técnica (...) es el dominio del lenguaje que está vigente en el espacio de trabajo. Ese lenguaje no es menos significativo, no es menos profundo que los demás, pues posee no sólo una gramática, sino también una metafísica. En este contexto la máquina desempeña un papel tan secundario como el que desempeña el ser humano. Es tan sólo uno de los órganos mediante los que se habla este lenguaje.»²⁴ Dominio de un lenguaje; de una constelación del lenguaje o, lo que es lo mismo: la *figura* o la *forma* del trabajador (aquí, evidentemente, «trabajador» es un concepto filosófico).

En Heidegger hay también una constelación de lenguaje que es la que sirve para dar cuenta del modo de desocultar propio de la técnica moderna. Ya hemos visto que la raíz común es poner (*stellen*). La técnica moderna tiene que ver con una forma de poner. La última palabra de esa constelación y a la que Heidegger atribuye mayor peso para caracterizar la esencia de la técnica moderna es *Gestell*, que significa habitualmente estantería o andamiaje, pero que en este contexto cabría traducir por imposición, composición o también, como se hace en la traducción que manejamos, «estructura de emplazamiento»: «A aquella interpelación que provoca, que coliga al hombre a solicitar lo que sale de lo oculto como existencias, lo llamamos ahora la estructura de emplazamiento (*Ge-stell*).»²⁵ Con *Gestell* se indicará aquí no un instrumento sino algo dinámico que implica al mismo hombre: «*Ge-stell* significa lo coligante de aquel emplazar que emplaza al hombre, es decir, lo provoca a hacer salir de lo oculto lo real y efectivo en el modo de un solicitar en cuanto un solicitar de existencias.»²⁶

Heidegger utiliza *Ge-stell* con guión para destacar este uso inhabitual que él hace como «estructura de emplazamiento», o

24. E. Jünger, *El trabajador*, cit., p. 148.

25. Heidegger, «La pregunta por la técnica», cit., p. 21. (*Gesamtausgabe*, vol. 7, cit., p. 20.)

26. Heidegger, «La pregunta por la técnica», cit., p. 22. (*Gesamtausgabe*, vol. 7, cit., p. 21.)

imposición. El *Ge-stell* —ya se ve— no es nada técnico (ni un aparato, ni una máquina...), es la esencia de la técnica moderna. No es ni un hacer del hombre, ni un instrumento en sus manos y, por lo tanto, tampoco es neutro, tal como sí pueda serlo un instrumento.

El siguiente pasaje, ya de síntesis, es clave, dado que recapitula la similitud y la diferencia entre técnica antigua y técnica moderna: «En el término *Ge-stell* la palabra “emplazar” (*stellen*) no designa solamente el provocar (*das Herausfordern*), al mismo tiempo tiene que conservar la resonancia de otro «emplazar» del que deriva, a saber, de aquel producir (*Herstellen*) y exponer (*Darstellen*) que, en el sentido de la ποιησις, hace aparecer la cosa presente en la no-ocultación. Los dos son modos de hacer salir lo oculto, de la ἀλήθεια. En el *Ge-stell* acaece de un modo propio el estado de descocultamiento en conformidad con el cual el trabajo de la técnica moderna saca de lo oculto lo real y efectivo como existencias.»²⁷

También la técnica antigua era un modo de hacer salir lo oculto, de desocultar, de desvelar: el escultor hacía aparecer la estatua de la piedra para ser colocada en la entrada del templo. Pero en ese desocultar el resultado no era nada parecido a las «existencias». La esencia de la técnica antigua no es el *Ge-stell*. Pero resuena —dice Heidegger— algo común: ambos son modos de la verdad, del traer a la luz... Y hay una relación entre ambos: el *Ge-stell* deriva de la *tekhne*. Dicho de otro modo: la técnica moderna no sólo tiene su origen etimológico en la *tekhne* griega, sino que hay algo importante que la técnica moderna comparte con la *tekhne* griega, y por eso merece la pena fijarse en lo que era una para entender lo que ahora es la otra.

Como ya lo hizo Husserl,²⁸ Heidegger pone de manifiesto la unión entre ciencia y técnica moderna (y no la subordinación de la segunda a la primera). Según hemos apuntado ya, la técnica moderna no es la *aplicación* de la ciencia moderna. Ambas son

27. Heidegger, «La pregunta por la técnica», cit., p. 23. (*Gesamtausgabe*, vol. 7, cit., p. 21-22.)

28. Cfr. E. Husserl, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Barcelona, Crítica, 1991.

hijas del *Ge-stell*, ambas son expresión del mismo modo del desvelar: desvelan el mundo de la misma manera. Esto ya lo había explicado Heidegger en la conferencia del año 1938 titulada *La época de la imagen del mundo*, en la que se identificaban la esencia de la técnica, de la ciencia y de la metafísica modernas. El tópico consiste en afirmar que la técnica es heredera de la ciencia moderna. Cronológicamente esto parece confirmarse, puesto que el desarrollo tecnológico e industrial adviene dos siglos después de los inicios de la ciencia moderna. Pero, en realidad, no es que la técnica se derive de la ciencia, sino que ambas comparten la misma esencia. Y si algo debiera considerarse como precedente, ese algo sería más bien la técnica. La física moderna, emplazando a la naturaleza —piénsese en lo que dice Kant de Galileo en el prólogo a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*— anuncia ya la esencia de la técnica moderna.

Pues bien: al cuestionar hemos podido llegar a determinar la esencia de la técnica moderna como *Ge-stell*. Con ello comprendemos mejor una situación que, a la vez, ya experimentamos. ¿Cómo podríamos entender algo sin experimentarlo de algún modo? Comprendemos el *Ge-stell* porque ya estamos implicados en el *Ge-stell*. El comprender conlleva, por su parte, una especie de interpelación a la que habrá que responder y corresponder.

Con la esencia de la técnica moderna nos encontramos en un camino, en una forma de revelación, y es en este sentido como cabe hablar de destino (*Geschick*). No hay coerción, dice Heidegger. «Pues el hombre deviene precisamente libre por vez primera en tanto pertenece al ámbito del *Geschick* y así se vuelve un oyente (*Hörender*) pero no un esclavo (*Höriger*).»²⁹ Heidegger entendía que escuchar libera. Fijémonos en esta articulación: pasamos del lenguaje del desvelamiento y de lo que aparece, a la escucha; y la libertad se refiere a esta capacidad de escucha. A través de la escucha, la libertad sigue estando relacionada, como siempre, con la verdad en cuanto desvelamiento. Libre lo es quien, advirtiendo reflexivamente el camino en el que se halla emplazado, sabe corresponder de manera adecuada.

29. Heidegger, «La pregunta por la técnica», cit., p. 26-27. (*Gesamtausgabe*, vol. 7, cit., p. 25-26.)

Pero, evidentemente, caben otras posibilidades. De ahí que pueda hablarse de *peligro*; peligro de que, sumergidos en el revelar de la técnica moderna, no experimentemos nuestra pertenencia al revelar mismo. Es decir, que llevados por el camino de un modo del revelar nos pase desapercibida nuestra esencial vinculación con el desvelamiento mismo y con la verdad. Son dos los aspectos del mismo peligro. Primero: que el hombre sea tomado como una existencia entre todas las demás (a pesar de que, paradójicamente, se presente a la vez como dominador de todo). Lo que significaría que creyendo el hombre encontrarse y reconocerse por todas partes, no lo hace en ninguna; en ningún lugar se descubriría a sí mismo como ese ser que no es sólo ni prioritariamente existencia como recurso (*Bestand*), sino existencia como apertura en la que se revela el ente como ente (*Dasein*, o *Ek-sistenz*). Segundo aspecto del peligro: que la hegemonía de un solo modo de revelación sea total. El dominio del *Ge-stell* expulsa cualquier otra posibilidad de desvelamiento, como por ejemplo el de la *poiesis*. Más aún, su dominio y su hegemonía son de tal alcance que resulta aún más difícil advertir su auténtica esencia como modo de desocultar. Así —va recapitulando Heidegger— el despliegue de la técnica moderna no sólo amenaza con la homogeneización sino, a la vez, con que (nos) comprendamos menos; mucho menos. Y esto significa, en Heidegger, estar menos en la verdad, en el ámbito de la revelación, en la cercanía del ser y del juego del mundo. «El dominio del *Ge-stell* amenaza con la posibilidad de que al hombre le pueda ser negado entrar en un hacer salir lo oculto más originario, y de este modo le sea negado experimentar la exhortación de una verdad más inicial.»³⁰

Claro que aquí se nos plantea la pregunta por lo que signifique este *revelar más originario*. Si simplemente se hiciera mención de otras formas de la verdad; pero no, se refiere a un revelar privilegiado en tanto que más originario —algo sobre lo que volveremos un poco más adelante—. Citando a Hölderlin, nos recuerda Heidegger que «donde está el peligro crece también lo que

30. Heidegger, «La pregunta por la técnica», cit., p. 30. (*Gesamtausgabe*, vol. 7, cit., p. 29.)

salva». En qué consista salvar, cómo ser libre, ya estaba indicado desde el principio de la conferencia: corresponder a la esencia del destino. Por los mismos años que este texto sobre la técnica se lo cuenta Heidegger a Arendt de esta manera: «“Salvar” no significa y no sólo es: arrancar en último instante de un peligro, sino hacer de entrada libre para la esencia. Esta *intención infinita* es la finitud del ser humano.»³¹

¿Donde está lo que salva? Paradójicamente, según Heidegger, lo que salva no ha de estar a la fuerza en las antípodas de la técnica, sino que incluso puede serle afín. Ya hemos visto cómo la técnica moderna remite a la *tekhnē* antigua y ésta, a su vez, nos sitúa más claramente en el revelar. «Antes se llamaba τέχνη también al traer lo verdadero ahí delante en lo bello. Τέχνη se llamaba a la ποιησις de las bellas artes.»³² Así, en el arte y en lo poético yace lo que salva. El mundo del arte es el mundo de lo bello, y de lo inútil. Contrasta con el mundo de las existencias. Pero, con todo lo dicho, se nos invita a la verdad misma de la esencia de la técnica moderna. De hecho, esto es lo que ha de pasar si es acertada la palabra del poeta. Cerca del peligro crece lo que salva. Si somos capaces de experimentar el *Ge-stell* como tal, podemos ver en él un otorgar, un revelar. Al fin y al cabo: ¿no es debido a la esencia de la técnica el que ahora mismo le estemos prestando atención? ¿Y no es gracias a esta atención prestada el que se nos permita descubrir la esencia de la técnica y, así, la verdad? ¿Y no va ligado con ello el percibirnos a nosotros mismos como lugar de la verdad, como lugar del desvelamiento? ¿No es gracias a este mismo camino por el que podemos descubrir nuestra propia esencia?

De ahí que quepa concluir que nos topamos con una ambigüedad o, mejor quizá, con una ambivalencia: por una parte la esencia de la técnica disimula su propio revelar y, a la vez, todos los demás. Pero, al mismo tiempo, no deja de ser una nueva ocasión para que, agudizando el oído, pueda el hombre reconocer la esencial vinculación de la técnica con la verdad.

Más de un camino conduce a la verdad. «La pregunta por la

31. Arendt-Heidegger, *Correspondencia 1925-1975*, cit., p. 76.

32. Heidegger, «La pregunta por la técnica», cit., p. 36. (*Gesamtausgabe*, vol. 7, cit., p. 35.)

técnica» termina con esta referencia al arte y a lo poético. Pero a la salvación harán referencia también otras correspondencias: la serenidad (*Gelassenheit*), el enraizamiento en el lugar, el pensar y el cuestionar —también apuntado emblemáticamente en este final—. El preguntar salva porque abre, porque rompe con tópicos y hegemonías, dogmatismos y totalidades... Desde Sócrates el preguntar salva. Aquí Heidegger llega a ser un más que aventajado discípulo. El primer obstáculo a la verdad es siempre la plenitud de sí o el dogmatismo, ya que éste no se reconoce a sí mismo como limitado, no se conoce a sí mismo (Kant). Rubrica Heidegger: «El preguntar es la piedad del pensar.»³³ La piedad, la devoción, es la forma como el pensar responde a lo que da que pensar. Ese preguntar es como una vida; es el carácter de una vida (y no el preguntar de un problema al que acompaña la solución a pie de página). Al final de *Introducción a la metafísica* ya había dicho que «poder preguntar significa poder esperar, aunque fuese la vida entera».³⁴

4. Del final de la metafísica al juego del mundo

En la mayoría de los escritos de los años cincuenta y sesenta se repite el esquema que acabamos de ver en «La pregunta por la técnica». En él concurren estos tres elementos: determinación de la especificidad epocal, carencia y reorientación. Heidegger nunca se contenta con el diagnóstico; siempre hay algo que emerge como respuesta, algo de carácter propositivo que no suele tener el aspecto de una solución ni de una superación. Se trata, digámoslo así, de hacer frente a la penuria, al peligro, a la carencia.

Probablemente, una de las fórmulas más repetidas junto al nombre de Heidegger sea la del «olvido del ser»: toda su interpretación de la historia de la metafísica gira alrededor de tal idea. Ya hemos dicho que «era de la técnica» y «final de la metafísica» son nombres de la misma cosa. Para Heidegger, el último estadio de la metafísica como olvido del ser viene dado por la filosofía

33. Heidegger, «La pregunta por la técnica», cit., p. 37. (*Gesamtausgabe*, vol. 7, cit., p. 36.)

34. Heidegger, *Introducción a la metafísica*, cit., p. 241.

nietzscheana de la voluntad de poder. Con ella, el subjetivismo moderno llega a su máxima expresión. La diferencia entre ser y ente se había perdido en la diferencia (que es ya identificación) entre sujeto y objeto. La voluntad que se quiere a sí misma y que lo es todo es la última fase de esta sustitución. Al dominio de la voluntad de la voluntad se le puede llamar, efectivamente, «técnica».³⁵

Transformación de la categoría de *sustancia* (*hypokeimenon*), que actúa en los griegos como *fundamento*, a la idea moderna de *sujeto* (representador, objetivador y también fundamento), y de ésta a la de *voluntad* (Nietzsche): ahí ya no se trata de tener una imagen del mundo, sino de construir el mundo como imagen. Es el sujeto quien pone el mundo. Para Heidegger, el superhombre, figura incondicional de la voluntad de poder, se expresa en el aparente dominio planetario del hombre técnico. La metafísica, desde sus emblemáticos inicios platónicos, estuvo siempre orientada a dar razón de todo lo ente. Y estamos todavía en ello: «Sólo se precisa de una mirada ecuánime en nuestra era atómica para ver que, aun cuando —según las palabras de Nietzsche— Dios ha muerto, el mundo computado sigue existiendo y emplazando al hombre por doquier en su rendición de cuentas, en cuanto que carga todo en la cuenta del *principium rationis*.»³⁶

Pero esto resulta concluir en una situación paradójica: el dominio coincide con la penuria (vecina del peligro). Se consume aceleradamente y crece, aun así, el vacío. Y el hombre se halla situado como una pieza más del ensamblaje; cuando parece que todo está en sus manos, es cuando más penuria se da. Pero lo que se da, no se advierte. La penuria es la «ausencia de penuria» en la vasta extensión de lo disponible.

Y la respuesta, ciertamente, no puede hallarse en la dirección del control (técnico) de lo técnico. El humanismo forma parte de lo mismo, puesto que se entiende como el posible dominio del hombre sobre sí mismo. Técnica y humanismo son dos expresiones de la esencia de la técnica. La planificación total de la

35. Cfr. «Superación de la metafísica», en *Conferencias y artículos*, cit., p. 72.

36. Heidegger, *La proposición del fundamento*, Barcelona, Serbal, 1991, p. 162.

vida —coincidente con la objetivación—, el «pensar» representativo y el conocimiento científico-técnico, nos llevan a creer, erróneamente, que sabremos ordenar y arreglar las cosas y la vida misma; incluso conseguir la felicidad. Se trata de la opinión de que mediante la técnica (los avances tecnológicos, diríamos hoy) «puede hacerse que la condición humana sea soportable para todos y, en general, dichosa».³⁷ Pero no sólo la felicidad. La esencia de la técnica se extiende por doquier: la política, la economía, la cultura... incluso la ecología participa de esa misma esencia.

Sin embargo, pensar no es lo mismo que planificar: requiere un esfuerzo especial y sus beneficios no son ni inmediatos ni fáciles de calibrar. Tal vez sea por esto por lo que, normalmente, el hombre huye ante el pensar.³⁸ Pero sin el pensar y el reflexionar el hombre pierde lo más propio. Sin ellos, el hombre no se reconoce a sí mismo como lugar de revelación del ser, como *Dasein*, como claro (*Lichtung*); como claro en el que —valga la redundancia— se hace claro; apertura que permite la claridad. ¿Cómo podrían ser vistas las cosas sin que en medio de la espesura se abriera un claro? Sólo a cielo abierto el ser se revela a través de los entes. Sin el pensar, pues, la misma esencia del hombre queda escondida por el destino de la esencia de la técnica como *Ge-stell*, y él (el hombre) se ve o como señor de todo lo ente (ya convertido en montones de existencias) o como un recurso más. De ahí la urgencia del pensar: del pensar propiamente dicho, que no es distinto del actuar, sino que, según considera Heidegger, es el actuar más pleno, saltando por los aires la recurrente división entre pensar y actuar. Relevo que recogerá Arendt en el frontal de *La vida del espíritu* citando a Catón: «Nunca hacía más que cuando no hacía nada.»³⁹ Pensar significa, fundamentalmente, vislumbrar la mutua pertenencia entre hombre y ser; advertir que el ser humano no sólo es una cosa entre cosas, sino que su peculiaridad esencial consiste en su apertura al ser. Claro gracias al cual se pre-

37. Heidegger, «¿Y para qué poetas?», en *Caminos de bosque*, Madrid, Alianza, 1995, p. 265.

38. Heidegger, *Serenidad*, Barcelona, Serbal, 1994, p. 18.

39. Arendt, *La vida del espíritu*, Barcelona, Paidós, 2002.

senta el ser. ¿En dónde, si no, se dice que las cosas *son*? El hombre corresponde al ser en su apertura, permitiendo que el ser se haga presente; y el ser tiene en el hombre aquel que le proporciona el claro para hacerse presente como tal. En ser-en-el-mundo, mundo no significa ni un ente ni un ámbito de lo ente, sino la apertura del ser; mundo es el claro.⁴⁰ Ésta es la tesis de «Carta sobre el humanismo», a la que nos referiremos también en el capítulo sobre Sloterdijk.

Para entender a Heidegger, nunca hay que perder de vista este esquema: hay algo así como un retirarse del ser. Pero ese ocultarse es un acontecimiento en el que se articula el propio destino del ser con el pensamiento del hombre. De modo que el acontecimiento del retiro o la ocultación va de la mano con un pensar desviado hacia lo ente o, ahora, las «existencias». No sabemos si acontecerá una nueva revelación, pero la vigilia es ya eficaz. Lo malo de nuestro presente es que ni siquiera se da esta expectativa. Que nuestro tiempo pueda ser considerado de penuria es debido a eso y a nada más: penuria por ausencia del pensar, penuria por ni siquiera experimentar la propia penuria y la propia indigencia. Resulta muy plástica la comparación con el día y la noche: «La esencia de la técnica sólo surge a la luz del día lentamente. Ese día es la noche del mundo transformada en mero día técnico. Ese día es el día más corto. Con él nos amenaza un único invierno infinito.»⁴¹ La esencia de la técnica no se muestra fácilmente. Paradójicamente, el día no es día (es decir, no es luz y claridad) sino oscuridad y noche. La noche del mundo adquiere la apariencia de día, de día técnico. El día técnico es un día corto; más bien no es día, casi sólo noche, y amenaza con un «invierno infinito»; amenaza con homogeneidad e indiferencia. En ese invierno infinito el hombre se mantendría al margen de su propia esencia. Sería —ya es— para sí mismo el mayor desconocido. Que sea de día o de noche no depende de nosotros; como tampoco que la de ahora sea la medianoche de la noche más larga. Pero ni siquiera la más oscura noche puede impedir que un pequeño destello atraviese las den-

40. Heidegger, «Carta sobre el “Humanismo”», en *Hitos*, Madrid, Alianza, 2000, p. 286.

41. Heidegger, «¿Y para qué poetas?», en *Caminos de bosque*, cit., p. 266.

sas nubes que cubren el cielo. Por eso, la dificultad no es imposibilidad. Cabe siempre un pequeño pero decisivo claro para descubrir la noche y entrar en relación con nuestra propia esencia (claro y, a la vez, o por lo mismo, abismo y mortalidad). En el peligro que supone ese invierno infinito está también lo que salva, es decir, lo que puede llevarnos a experimentar de nuevo nuestra propia esencia. Y, junto a ello, nos aguarda también el cambio procedente de comprendernos. No casualmente Jan Patočka —buen conocedor de Heidegger— dirá que el primer cambio, y sin duda el más profundo, tiene que ver con la comprensión de la situación, es decir, de uno mismo.⁴² De ahí que la indigencia, aun siendo tal, no pueda leerse únicamente en términos negativos. Incluso en la nada del nihilismo está la posibilidad, para el hombre, de encontrarse con lo que él es.

Paradójicamente pensar —y pensarnos— requiere, hoy, retroceder respecto al protagonismo que en la manera habitual de representar la técnica nos damos y del que la proliferación de discursos éticos es una muestra más que evidente. Darnos menos importancia para entendernos mejor: he ahí uno de los consejos de la meditación heideggeriana. Siguiéndolo podremos —tal como ya se ha visto— ir más allá de la representación antropocéntrica de la técnica para advertir la constelación de hombre y de ser que aparece a través de la esencia de la técnica. Nos percatamos de que tanto el ser como el hombre se encuentran emplazados en esta dirección: uno a dejar aparecer al ente en el horizonte de la calculabilidad y el otro a corresponder planificándolo y calculándolo todo. *Ge-stell* es precisamente el nombre de esta provocación conjunta de hombre y ser. Y es justo ahí donde Heidegger introduce un nuevo concepto crucial. En efecto, el *Ge-stell* es una invitación a pensar la mutua pertenencia de hombre y ser. Y a eso se le da un nombre: «De lo que se trata es de experimentar sencillamente este juego de propiación en el que el hombre y el ser se transpropian recíprocamente, esto es, adentrarnos en aquello que nombramos *Ereignis*.»⁴³ La experiencia

42. Patočka, *Platón y Europa*, Barcelona, Península, 1991, p. 9.

43. Heidegger, *Identidad y diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1988, p. 85.

del *Ge-stell*, es así, como el preludio —dice Heidegger— del *Ereignis*, o apropiación. ¿Qué es lo que esto significa? Pues que en la experiencia del *Ge-stell* se encuentra también «la posibilidad de sobreponerse al mero dominio del *Ge-stell* para llegar a un acontecer más originario». ⁴⁴ ¿Qué significa aquí «más originario» (expresión que ya hemos subrayado en «La pregunta por la técnica»)? ¿Tal vez queándonos cuenta del *Ge-stell* preparamos ya el advenimiento de otra articulación entre hombre y ser? ¿O que con ello advertimos de nuevo nuestro ser, es decir, nuestra implicación con el ser? Más bien a esto último parece aludir Heidegger: «lo que se nos dice con aquello que quiere nombrar la palabra *Ereignis*, es sólo lo más próximo de aquella proximidad (*Nächste*) en la que ya estamos». ⁴⁵ Y estamos en ese mutuo apropiarse entre el ser y el hombre. «El *Ereignis* une al hombre y al ser en su esencial dimensión mutua.» ⁴⁶

Proximidad en la que *ya estamos*, aunque a menudo sin saberlo. *Ereignis* significa acontecimiento, verdad, claro. La constelación de hombre y ser puede quizá volver a pensarse luego de la consumada metafísica. La misma idea aparece en una versión ampliada de la conferencia sobre la técnica que, con el título de «La técnica y la vuelta (*Kehre*)», Heidegger publicó en 1962. ⁴⁷ Para sobreponerse al destino del *Ge-stell*, el hombre debe reencontrar su propia esencia y habitar en ella: la esencia humana como morada del ser. El pensar y el poetizar no necesariamente son el nuevo destino —que sucederá al *Ge-stell* o que se abrirá junto a él—, esto no depende de nosotros; el pensar y la *poiesis* son modos de reencontrarse con la propia esencia y, en este sentido, preparar para el advenimiento de un nuevo destino. Son modos de habitar de nuevo en la proximidad, y de permitir que «el mundo acaezca como mundo» (es decir, que el mundo sea apertura del ser) y que la «cosa cosee». ⁴⁸

44. Heidegger, *Identidad y diferencia*, cit., p. 89.

45. Heidegger, *Identidad y diferencia*, cit., p. 89.

46. Heidegger, *Identidad y diferencia*, cit., p. 91.

47. Utilizo la traducción de «Die technik und die Kehre» de S. Mas aparecida en *Anales del Seminario de Metafísica*, n. 24 (1990).

48. Heidegger, «Die technik und die Kehre», cit., p. 158.

Esto suena raro. Pero veamos cómo puede ser entendido. Recuperemos la pregunta que habíamos dejado por responder a raíz de la cercanía de la jarra. Decíamos que la esencia de la jarra no se reduce tampoco a utensilio (como podría haber ocurrido en *Ser y tiempo*). Después de un largo camino e incluso de una vuelta (*Kehre*) en el pensar, ya no es el *Dasein* el que determina el utensilio; el *Dasein* ha cedido la centralidad al ser, y es el mismo *Dasein* quien se halla requerido por el ser a través, en este caso, de la jarra. No es tanto la jarra la que, en tanto que utensilio, depende de mí (para quien el utensilio es utensilio), sino que soy más bien yo quien dependo de la jarra. Sólo experimentando las cosas así dejamos atrás la metafísica del sujeto. No soy yo quien constituye el mundo de las cosas, sino que me encuentro vinculado a las cosas y, junto con ellas, al mundo. Es en este sentido como hay que entender, después del giro del pensar heideggeriano, que la centralidad está en el ser y no en el *Dasein*. Entonces, advertir la cercanía de la jarra es advertir de qué modo estamos, junto con la jarra, participando del juego (o de las relaciones) de las cuatro regiones del mundo. La jarra reúne y de alguna forma revela los elementos del mundo: tierra, cielo, mortales e inmortales. El cuarteto de elementos, o la cuaternidad (*Geviert*), que constituyen el mundo se describe en aquella conferencia sobre la cosa con las determinaciones fenomenológicas más básicas. La *tierra*, suelo originario, que soporta y levanta, que alimenta y fructifica. El *cielo*, por donde marcha el sol y se define el día; luz diurna y oscuridad nocturna; paso del tiempo. Tierra y cielo se implican: la tierra se abre al cielo y el cielo cubre la tierra. Los *mortales* son los capaces de soportar la muerte como muerte. Los *inmortales* son los mensajeros de la divinidad. Los cuatro forman el cuadrado originario del mundo. Juego de relaciones, y no totalidad indistinta. Así, cualquier cosa es cosa del mundo, es decir, toma parte en el juego de estas relaciones y expresa esas relaciones. Naturalmente, cabe pensar que este papel expresivo y revelador lo tienen más unas cosas que otras. La jarra de vino, por ejemplo, evoca el suelo nutritivo, el cielo al que se abre la vida, y el caldo añejo que contiene es, de forma distinta, regalo para mortales e inmortales. Pues bien, no es que la cuaternidad haya de ser captada desde una tortuosa digresión teórica, sino que sólo puede serlo desde la cercanía; sólo

ésta pone de manifiesto la relación entre los elementos; sólo ésta nos abre al mundo y evoca al ser.

En síntesis: la esencia de la cercanía no reside sólo en mi acercarme; la cercanía no depende sólo de mí. Por eso, Heidegger puede preguntar de esta manera: «¿Será que la cosa no se ha acercado aún lo bastante...?»⁴⁹ Las cosas llegan como cosas (esto es: se acercan) por ellas mismas, pero no *sin* «la vigilancia atenta de los mortales».⁵⁰

Poéticamente habita el hombre, como ser mortal, ante lo divino, sobre la tierra y bajo el cielo abierto. Este habitar poético se define por la cercanía. Heidegger se preguntará si somos capaces, en la actual época del mundo, de cambiar de registro y acceder a un modo inusual de pensar, afín, podríamos quizá decir, al «mundo originario». ¿Somos capaces de esta *experiencia* del pensar? Tierra y cielo se pertenecen: el cielo es cielo para la tierra, y la tierra para el cielo. Lo que se ve en el cielo, y lo que de él cae; lo que se levanta hacia el cielo, como el canto o la súplica. En este entrecruzamiento de horizontes, se deja a un lado la percepción de «objetos» aislados y neutros, y el hombre está en lo más originario, en lo más fundamental, en la cercanía de las cosas.

La esencia del arte ofrece un regalo similar a la soledad de la montaña, o al horizonte que se observa desde la cabaña: mostrar la relación, mostrar la verdad. El hombre que mora poéticamente lleva las relaciones elementales a la apariencia. Pöggeler se pregunta: «¿Considera Heidegger que el mundo técnico-científico del dispositivo (*Gestell*), a través de la auto-destrucción o del volverse indiferente, habrá alguna vez de ser sustituido por otro anterior, que haga otro comienzo con la cuaternidad de la tierra y del cielo, lo divino y lo mortal? ¿O habrá de pedirse del hombre que cambie de una esfera a otra, de la misma manera que el artesano al escuchar las campanas de la tarde o de los días de fiesta, recuerda las últimas cosas?».⁵¹ Me parece que lo uno y lo otro. Lo segundo, cuando se pueda.

49. Heidegger, «La cosa», en *Conferencias y artículos*, cit., p. 148.

50. Heidegger, «La cosa», en *Conferencias y artículos*, cit., p. 158.

51. Pöggeler, *Filosofía y política en Heidegger*, cit., p. 143.

A modo de grieta en el muro a través de la cual se deja ver algo diferente. Pero también lo primero, porque a partir del mismo *Ge-stell* puede uno acabar descubriendo lo que él mismo oculta, y prepararse para un nuevo comienzo. No casualmente Pöggeler se refiere a las campanas. En Messkirch Heidegger pasó su infancia en una casita frente a la iglesia de San Martín. El padre ejercía de sacristán y sus dos hijos —uno, el pequeño Martin— le ayudaban en los oficios eclesiásticos y a tocar las campanas. Antes, los campanarios marcaban el ritmo de la vida rural, y no sólo el transcurso de las horas: se tocaba a misa, a difuntos, a catequesis, a escuela, para celebrar la fiesta o para convocar a las personas en asuntos graves y urgentes. Heidegger tiene un escrito conmemorativo titulado, precisamente, «El misterio del campanario». ⁵²

Las cosas son cosas en su cercanía. Y sólo en la cercanía de las cosas se muestra el juego del mundo. «¿Alcanzaremos de ese modo en la esencia de la cercanía lo que coseando en la cosa acerca el mundo? ¿Habitamos como nativos en la cercanía, hasta el punto de pertenecer inicialmente al bloque cuádruple de cielo y tierra, mortal y divino?» ⁵³ Pensar requiere experimentar. Por eso, «cercanía», aquí, no es un término metafórico. La tentación de leer «acercarse al ser» como un ejercicio meramente teórico, se evita al hacerla equivalente a acercarse a las cosas, al mundo y al juego de relaciones de los elementos que lo constituyen.

Por la misma razón hay que evitar tomar metafóricamente lo de la casa y lo del habitar, y, en cambio, situar allí este pensar que es a la vez experiencia. Hablar de casa es ya apreciar la cercanía y encaminarse hacia ella. ¿Cómo son las cosas de casa? Evidentemente, las cosas de casa son las más cercanas. Que el hombre sea la casa del ser, significa que en él la cercanía permite la manifestación y el decir mismo. En esta casa surgen las palabras más cercanas a lo más cercano. El lenguaje emerge de la cercanía. En la casa del ser se manifiesta el lenguaje en su esencia: la de su vecindad con las cosas. «El hombre es ese ente cuyo ser, en cuanto existencia, consiste en

52. Heidegger, «Vom Geheimnis des Glockenturms», en *Gesamtausgabe*, vol. XIII, cit. [trad. *Diálogo filosófico*, n. 14, (1989), p. 156-164].

53. Heidegger, «Die technik und die Kehre», cit., p. 161.

que mora en la cercanía del ser.»⁵⁴ Existir es morar en la cercanía del ser.

Como ya hemos dicho, a diferencia de Ortega, que enlaza directamente extrañamiento y técnica, Heidegger no hace derivar la técnica de la *Geworfenheit* (del encontrarse perdido, desencajado). Que estemos en la tierra habitando no es incompatible con la condición del arrojado. Por eso, no hay que ver el construir como una transformación total de la situación (un mundo sobre un mundo), sino un continuar haciendo mundo. Mientras el esquema de Ortega es éste: no encajamos en el mundo y de ahí que creemos un mundo artificial sobre la situación dada; el esquema de Heidegger es este otro: lo inhóspito reside en nuestra propia esencia, y de ahí nuestra manera de ser en el mundo cabe las cosas. Habitamos el mundo porque es esto lo que responde a nuestra manera de ser. Y ahí no es crucial la diferencia entre lo que crece por sí mismo y lo que construimos nosotros. Así se entienden las afirmaciones de Heidegger: «1.- Construir es propiamente habitar. 2.- El habitar es la manera como los mortales son en la tierra. 3.- El construir como habitar se despliega en el construir que cuida, es decir, que cuida el crecimiento... y en el construir que levanta edificios.»⁵⁵ Heidegger no pone el acento en lo nuevo y en la transformación radical, sino en el cuidar y en la cercanía de las cosas. El habitar es esta cercanía, y es la condición para que las cosas vuelvan a ser cosas y el mundo mundo.

Ya se ha dicho que demorarnos junto a lo próximo es algo difícil en el mundo de la técnica y, en buena medida, por la falta de arraigo que en este mundo se da. Heidegger considera que uno de los efectos de la técnica moderna es el desarraigo de la civilización actual, y frente a ello expresa nostalgia de la tradicional existencia campesina. «La técnica arranca al hombre de la tierra y lo desarraiga.»⁵⁶ Y luego añade: «Todo lo esencial y grande sólo ha podido surgir cuando el hombre tenía una patria y estaba arrai-

54. Heidegger, «Carta sobre el "Humanismo"», en *Hitos*, cit., p. 281.

55. Heidegger, «Construir, habitar, pensar», en *Conferencias y artículos*, cit., p. 143.

56. «Entrevista del *Spiegel*» en Heidegger, *La autoafirmación de la Universidad alemana...*, cit., p. 70.

gado en una tradición.»⁵⁷ Ya no es posible volver a ser leñadores, ni agricultores, como los de antes. Pero el pensar y el poetizar pueden llevar a cabo una especie de nuevo enraizamiento. Falta de tierra natal —dirá también Heidegger—, exponiéndose a críticas como la de Lévinas.⁵⁸ Si el viejo arraigo en el suelo natal ya casi no es posible en el mundo de la técnica, ¿qué puede ocupar su lugar? Lo hemos venido viendo: el arte, el habitar cabe las co-

57. «Entrevista del *Spiegel*» en Heidegger, *La autoafirmación de la Universidad alemana...*, cit., p. 71

58. Aunque sea sólo a pie de página, me parece que vale la pena indicar el núcleo de la crítica levinasiana al pensador alemán. Si fuese cosa de elección entre técnica o enraizamiento —que no lo es— Lévinas optaría por lo primero. Hay un texto muy breve titulado «Heidegger, Gagarin y nosotros» en donde se encuentra la más concentrada y dura de las denuncias. Ahí, Lévinas interpreta la posición heideggeriana ante la técnica como la sofisticada manifestación de un nuevo paganismo: «Reencontrar el mundo es recuperar una infancia misteriosamente agazapada en el Lugar, abrirse a la luz de los grandes paisajes, a la fascinación de la naturaleza (...); sentir la presencia del árbol, el claro-oscuro de los bosques, el misterio de las cosas, de un cántaro, de los zuecos gastados de una campesina, el destello de una jarra de vino apoyada sobre un mantel blanco. *El Ser* mismo de lo real se manifestaría detrás de esas experiencias privilegiadas, dándose y confiándose al cuidado del hombre. Y el hombre, guardián del Ser, obtendría de esa gracia su existencia y su verdad.» (E. Lévinas, *Difficile liberté*, París, Albin Michel, 1976, p. 324.) Ahora bien, en esa regresión a un paganismo sedentario anida la violencia: «*Lo sagrado filtrándose a través del mundo* (...) El misterio de las cosas es la fuente de toda crueldad para con los hombres.» Y como consecuencia de esta interpretación Lévinas acaba sentenciando: «la técnica es menos peligrosa que los genios del *Lugar*». También en otros textos resuena la misma crítica. La manera de pensar la situación humana en Heidegger supone, a los ojos de Lévinas, un «régimen de poder más inhumano que el maquinismo» (E. Lévinas, *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*, Madrid, Síntesis, 2005, p. 244); el enraizamiento rural es «una existencia que se acepta como natural, una existencia para la que su lugar bajo el sol, su suelo, su *lugar*, orientan toda significación. Se trata de un *existir* pagano. El Ser lo dispone como constructor y cultivador en el seno de un paisaje familiar, en una tierra maternal. (...) Esta maternidad de la tierra determina, en efecto, a toda la civilización occidental, civilización de propiedad, de explotación, de tiranía política y de guerra.» (E. Lévinas, *Descubriendo la existencia...*, cit., p. 244-245). Mientras para Heidegger el *revelar más originario* tiene que ver con la cuaternidad del mundo, para Lévinas es relativo al rostro del otro; mientras Heidegger busca la *cercanía*, Lévinas recibe al *prójimo*; mientras Heidegger es el filósofo del agradecimiento (parece ser que «gracias» fue su última palabra), Lévinas lo es de la responsabilidad.

sas, la cosa, el pensar y, siempre, la cercanía (aspectos de «lo mismo»). Ese pensar que se expresa en la cercanía y que tiene su lugar en el mundo de la técnica se bautiza también con otra palabra: serenidad (*Gelassenheit*). Estamos rodeados de objetos técnicos. El que los usemos y el que configuren nuestro entorno no significa necesariamente que tengamos que darles un protagonismo exclusivo de modo que lleguen incluso a anular nuestra esencia. Pues bien, este aceptar pero a la vez no absolutizar el entramado de los objetos técnicos es lo que aquí Heidegger llama *Gelassenheit*, serenidad para con las cosas.⁵⁹ Se trata, en fin, de no cederlo todo a la diafanidad del mundo técnico y su disponibilidad. «Denomino la actitud por la que nos mantenemos abiertos al sentido oculto del mundo técnico *la apertura al misterio*.»⁶⁰ «Misterio», obviamente, es una categoría ajena al mundo técnico, al menos, al registro más aparente y más efectivo del mismo. Recuperar el misterio no es tanto el acto de una voluntad soberana como un esfuerzo de atención. Una determinada actitud es la que permite aún que el misterio se haga presente. Es el misterio de las cosas, de su aparecer y de su pertenencia al mundo y al cuadrado originario. Como si nosotros mismos nos regalásemos algo que nos permite residir en el mundo de modo muy distinto, *abiertos* a lo que no se muestra. Regalo relativo a nuestro propio modo de ser: no nos regalamos sino aquello que ya somos. Siempre ha sido cuestión de apertura. Que hasta en el mundo técnico sea posible mantenernos abiertos a lo que no aparece es lo que nos salva de su amenaza, relativa, como hemos visto, a la homogeneización. No por poco ruidosa es la serenidad menos revolucionaria. Las grandes acciones no tienen por qué ir acompañadas de estandartes y trompetas. La serenidad es una forma de actuar y de un actuar verdaderamente relevante, pues cambia profundamente la situación.

En la serenidad hay paciencia, y espera, y escucha, en la cercanía. Permite, la serenidad, ese escuchar de nuevo la voz de las palabras más originarias. En la serenidad decimos lo que hemos escuchado. Nuestro decir es un volver a decir la respuesta escu-

59. Heidegger, *Serenidad*, cit., p. 27.

60. Heidegger, *Serenidad*, cit., p. 28.

chada.⁶¹ La palabra más densa procede de la escucha en silencio. Y, evidentemente, esta escucha nos salva de la ininterrumpida verborrea de la sociedad de los media.

«Proximidad vecinal» es la expresión que utiliza Heidegger en otro texto⁶² en el que, por enésima vez, la proximidad se pone en contraste con los rasgos del mundo técnico: «la dominación de espacio y tiempo como parámetros para toda representación, producción y acumulación —los parámetros del mundo técnico moderno— atenta de un modo harto inquietante al gobierno de la proximidad, esto es, a la *Nahnis*, de las regiones del mundo».⁶³ Nuestra incansable tendencia a la medición y a la planificación nos sitúa en el reino de lo indistante y, en ese reino, el sentido de las cosas y el juego de las regiones del mundo se nos ocultan. *Nahnis* (cercanía, proximidad) alude al encaminarse a la mutua dependencia de las regiones del mundo, de la cuaternidad.

Lo que se acaba encontrando como la esencia del pensar se halla en una palabra griega: Ἀγγιβασιῆν, que podríamos traducir como «ir a la proximidad».⁶⁴ Mientras a los dispersos lo sencillo se les antoja uniforme, el ir a la proximidad no es sino ir a lo sencillo, a que las cosas puedan aparecer por sí mismas y lleguen a nosotros no como representaciones sino en el tejido más experiencial del corazón.⁶⁵

Heidegger se mueve en arenas movedizas. Lo sabe. Lo sabemos. Se precisa hasta donde se puede precisar. Busca pensar el «ser». ¿Pero qué es el ser? No es Dios, no es el fundamento del mundo, no es ningún ente. Y, sin embargo, el ser es lo más próximo al hombre. El aspa cruzada sobre la palabra ser no es una tachadura, sino una indicación: «lo que hace es señalar las cuatro regiones del conjunto integrado por los cuatro».⁶⁶ El aspa, en este sentido, es el juego de relaciones que ha de permitir acceder al ser no como ente o como fundamento de todo lo ente, sino como aquello en lo que ya estamos implicados como un juego.

61. Heidegger, *Serenidad*, cit., p. 55.

62. Heidegger, «La esencia del habla», en *De camino al habla*, Barcelona, Serbal, 1987, p. 188.

63. Heidegger, «La esencia del habla», en *De camino al habla*, cit., p. 190.

64. Heidegger, *Serenidad*, cit., p. 80.

65. Cfr. Heidegger, «¿Y para qué poetas?», en *Caminos de bosque*, cit., p. 278.

66. Heidegger, «Carta sobre el “Humanismo”», en *Hitos*, cit., p. 333.

Por eso creo que la cuaternidad (*Geviert*) es la figura y la experiencia más crucial de la última época de Heidegger. Con ella, la referencia del ser adquiere una plasticidad especialmente reveladora. El hombre está referido al ser en un juego de relaciones que lo vinculan a la tierra nutricia, con la claridad celeste y con el registro de lo divino. El *Geviert* es como la figura ontológica que concreta la relación del hombre al ser y el envío del ser al hombre. El hombre no es el fundamento ni el sujeto encargado de una síntesis totalizadora. Su finitud es apertura, a lo otro, de sí. La experiencia de mundo, la experiencia de la cuaternidad, es la experiencia de esta relación esencial. Si el *Ge-stell* es el dominio del objetivismo y de la disponibilidad en el horizonte de la homogeneidad, el *Geviert* es, de nuevo, el juego del mundo. Poder abrir un hueco en el dominio del *Ge-stell* posibilita entrar de nuevo en la experiencia del *Geviert*. Y como el *Ge-stell* es ya la extrema posición del a-mundo, presagia la tormenta y con ella el relámpago que ha de dejar entrever, de nuevo, lo otro de sí.

El juego del mundo parece no reducirse a mera «totalidad» (por ejemplo, a la naturaleza en el sentido del romanticismo). Tampoco se encuentra allí al sujeto (de la representación o de la voluntad de poder). En el juego del mundo se da un paso hacia atrás con respecto a la idea de sujeto, sin disolverlo —al sujeto— en ninguna totalidad sintética. Se trata, más bien, de encontrarlo nuevamente en una relación de mutua pertenencia desde la separación y la diferencia entre todos los elementos del cuarteto. ¿Ha conseguido Heidegger ir hasta antes del prólogo de todo humanismo, filosófico y religioso?

«Juego» no alude ni a algo superficial ni a un pasatiempo simplemente divertido. El juego del mundo tiene la gravedad del juego infantil.⁶⁷ No responde a ningún porqué. Él mismo es el sentido. Con el pensar, el hombre se siente en la cercanía esencial de ese juego; siente el movimiento de los elementos y su mutua pertenencia. Encontrarse entrando en el juego del mundo es cuidarlo y guardarlo. Para eso no hace falta nada extraordinario. Ninguna transformación gigantesca. Ni ninguna posición sobresaliente de autoridad, poder, o intelectualismo mal entendido.

67. Heidegger, *La proposición del fundamento*, cit., p. 178.

Sólo cercanía de lo más sencillo. Con ello Heidegger recupera, de la mano de Aristóteles, esta anécdota sobre Heráclito: «Se cuenta un dicho que supuestamente le dijo Heráclito a unos forasteros que querían ir a verlo. Cuando ya estaban llegando a su casa, lo encontraron calentándose junto a un horno. Se detuvieron sorprendidos, sobre todo porque él, al verles dudar, les animó a entrar invitándoles con las siguientes palabras: “También aquí están presentes los dioses”.»⁶⁸

Por ahí va la respuesta heideggeriana al dominio planetario de la técnica.

68. Heidegger, «Carta sobre el “Humanismo”», en *Hitos*, cit., p. 290. Afirmación, esa de Heráclito, que nos recuerda a la de Santa Teresa: «¡también entre los pucheros anda el Señor!».

3. Jan Patočka: técnica y sacrificio

1. Introducción

El importante pero todavía no suficientemente conocido autor checo sigue a Heidegger, más incluso que a su querido viejo maestro Husserl, en la digresión sobre la técnica.¹ Pero esta continuación no es un simple calco y merece ser conocida. Patočka (1907-1977) es capaz de trasladar a una decisiva dimensión ético-política el esquema heideggeriano. Él mismo dirá que la concepción de «lo que salva» no es en absoluto estética, sino moral. Igual que Heidegger, Patočka descubre y subraya junto al peligro del mundo técnico lo que de alguna forma ofrece una apertura. La época de la disponibilidad técnica es época de recursos y de poder sin precedentes. Patočka advierte que el medio más eficaz de gastar, y luego reponer aumentándolo todavía más, ese poder es el conflicto y la guerra, tal como se expone en el magistral capítulo «Las guerras del siglo xx y el siglo xx en tanto que guerra» de su obra *Ensayos heréticos sobre la filosofía de la historia*. Las dos guerras mundiales representan el conflicto llevado a

1. Los textos más relevantes de Patočka sobre el tema que nos ocupa son los siguientes: «Los peligros de la tecnificación de la ciencia en Edmund Husserl y la esencia de la técnica como peligro en Martin Heidegger», incluido en *El movimiento de la existencia humana* (Madrid, Encuentro, 2004); «Cuatro seminarios sobre el problema de Europa», incluido en *Libertad y sacrificio* (Salamanca, Sígueme, 2007); «Sobre si la civilización técnica es una civilización en decadencia y por qué» y «Las guerras del siglo xx y el siglo xx en tanto que guerra» ambos contenidos en la obra *Ensayos heréticos sobre la filosofía de la historia* (Barcelona, Península, 1988).

su extremo; en ellas, los hombres son utilizados sólo como recursos disponibles: enviados al frente donde, tras su desgaste o desaparición, van siendo reemplazados. Decenas de miles de hombres tratados como recursos y dispuestos y consumidos tal como corresponde con los recursos; movilizados al frente y luego, exhaustos o ya fallecidos, reemplazados por nuevas levas. Aquí, «recurso» y «reemplazo» se usan en sentido literal y son buena muestra de la cosmovisión técnica en que nos movemos. Sin embargo, incluso en este emblemático escenario de la Fuerza técnica, algo extraño sucede. Y en eso extraño pone Patočka mucha atención: refiriéndose a tal frente de emplazamiento, utilización y sustitución de recursos todavía hay quien dice que allí las personas se *sacrifican* o *son sacrificadas*. Pero la idea de sacrificio no concuerda nada bien con la constelación de la técnica, porque, evidentemente, *los recursos no se sacrifican sino que se gastan*. Sólo el hombre puede sacrificarse. ¿Cómo puede ser, entonces, que persista semejante referencia al sacrificio?

Aunque la idea de sacrificio es de origen mítico-religioso y, por lo habitual, se asocian a ella imágenes de enorme crueldad en las que pobres víctimas expiatorias son ofrecidas a los dioses o a poderes ocultos, Patočka utiliza este concepto con la intención sobre todo de destacar otro aspecto, que es el que se da todavía en el lenguaje coloquial cuando decimos de alguien que es capaz de sacrificarse por algo o por alguien, sin que se trate de ningún tipo de intercambio. Esto es lo que Patočka entiende como *sacrificio auténtico*. El inauténtico sería el que sí funcionaría como intercambio de algo por algo; casi como mercadeo. El sacrificio auténtico es una especie de voluntario auto-rebajamiento y de pérdida por todo y por nada. Pues bien, resulta que, contra pronóstico, incluso en la era de la técnica se mantiene la experiencia del sacrificio. Y —según veremos— no sólo eso, sino que, en cierto sentido, su radicalidad marca nuestro tiempo y no nos ha permitido evadirnos a la sola comprensión técnica del ser.² Ahí, en la comprensión, está realmente la cuestión decisiva; el sacrificio presupone una comprensión del mundo distinta de la que procede de la técnica.

2. Patočka, *El movimiento de la existencia humana*, cit., p. 183.

2. Problematicidad y vida al descubierto

Al mismo punto se llega desde otro marco más general que, leyendo a Patočka y sin ir tan aprisa, cabría explicar del siguiente modo: la luz del día domina todo el horizonte; el mundo, con sus significaciones, absorbe y cautiva al hombre; el imperio de la cotidianidad le sitúa y le orienta en sus funciones. De este modo, la vida es el día y sus exigencias. Naturalmente, esta vida diurna tiene sus problemas, pero, en el fondo, no es problemática. La política se identifica con la resolución de los problemas que van surgiendo, algunos de los cuales, por cierto, persisten más allá de lo previsto. A fin de cuentas también hoy, con tonos específicos, e incluso con más intensidad que en otros momentos, vivimos en un mundo no problemático con problemas. Son excepcionales el pensamiento y la acción que se empeñan en desvelar y afrontar esa problematicidad fundamental. Predomina, en cambio, una visión funcionalista, que juega con la idea del buen encaje y desarrollo de las piezas y con la idea de progreso. La superficialidad sigue siendo la variable social más extendida y, paradójicamente, se ha llegado, incluso, a reivindicar la frivolidad como virtud cívica, en el supuesto de que una sociedad de hombres más bien superficiales sería poco proclive a fenómenos de intolerancia y de fundamentalismo, del tipo que fueren. Una sociedad, la nuestra, con problemas, pero no radicalmente problemática. Y lo mismo valdría para cada uno de nosotros: a pesar de estar llenos de preocupaciones, no experimentamos la problematicidad como nuestra constitución más íntima. ¿Acaso no viven así —al decir de Nietzsche— los últimos hombres? Efectivamente, si atendemos a cómo miramos, a cómo entendemos, a cómo el hombre contemporáneo vive y experimenta el mundo, nos pecataremos de que lo predominante es, más bien, una comprensión no problemática de una situación con problemas.

A esta tendencia, que en cierto modo es una constante de la condición humana, Patočka la llama *punto de vista del día y dominio de la cotidianidad*; se trata, pues, de un mundo dado no problemático, en el que ya nos orientamos y funcionamos, y donde la política es el juego entre los intereses y las fuerzas. Pero, precisamente ante esta faceta de la condición humana, Patočka

expone una exigencia: la de *otro punto de vista*, no por cierto para sustituir al del día, sino para no permitir que éste sea único o predominante, y para captar algo más profundo: «hay que comprender la vida no desde el punto de vista de la *luz*, desde el punto de vista del simple vivir, de la vida aceptada, sino también desde el punto de vista del conflicto, de la *noche*, desde el punto de vista de *polemos*».³ ¿Qué significa esto? Ante todo, darse cuenta de que la comprensión —la apertura que también llamamos consciencia— es lo que caracteriza a lo humano. Evidentemente, puede uno perderse en medio de los intereses cotidianos o sucumbir ante sentidos dogmáticos de distinto calibre. Asumir el propio ser requiere, sin embargo, comprometerse en esta posibilidad esencial de comprensión y de reflexión sobre la vida misma. Los caminos que llevan a tal asunción son diversos, como diversos son también los modos en que uno puede llegar a advertir que lo que se muestra no es todo. Y, en concreto, a advertir que hay ahí un conflicto. Dicho de otra manera: vivimos ya de antemano en un mundo que se nos da, se nos aparece, como esencialmente no problemático, pero en medio de esa normalidad puede darse algún tipo de experiencia que perturbe esa normalidad. Tal experiencia rara, excepcional, insólita, «negativa» —como también la llama Patočka—, es la que, por el contrario, nos revela la problematicidad del mundo; provoca en nosotros un choque, una perturbación. A partir de ese momento, las cosas ya no nos orientan como antes, ya no nos satisfacen ni nos tranquilizan y ya no funcionamos de la misma forma. Comprendemos más. La realidad nos deja ver su lado oscuro, problemático en lo más hondo. Es así, y no de otro modo, como empieza la *vida espiritual*. «El hombre espiritual es aquel que (...) *está en camino*. Sabe de las experiencias negativas, *nunca* las pierde de vista, a diferencia del hombre corriente, que busca olvidar...»⁴ Así pues, el hombre espiritual vive a partir de la experiencia del choque, de lo negativo; lo que significa vivir sin que ninguna coraza o refugio le ahorre a uno la experiencia de la problematicidad radical; la vida del hombre espiritual es una *vida al descubierto* —otra de las ex-

3. Patočka, *Ensayos heréticos sobre la filosofía de la historia*, cit., p. 64.

4. Patočka, *Libertad y sacrificio*, cit., p. 253.

presiones centrales del discurso de Patočka—. Suponemos que entre estas experiencias negativas cabría colocar la de la libertad, la de la finitud, la del mal y la precariedad humana, la del absurdo...

Vida al descubierto, vida espiritual, cuidado del alma, vida en la problematicidad y vida en la verdad son expresiones paralelas. Cuando, por ejemplo, habla de *vivir en la verdad*, o de relacionarse con la verdad, Patočka no usa «verdad» en sentido teórico y científico (descripción de cómo son las cosas en un sentido objetivo); significa reflexionar sobre uno mismo y darse cuenta de los distintos modos que afectan a ese vivir: el ocultamiento, la ilusión, la mentira, la claridad, el compromiso, la honestidad... Este movimiento reflexivo es ya un vivir en la verdad y lleva a hacernos cargo de lo que somos, a asumir nuestra finitud y nuestra posibilidad más esencial, sin huir o mantenerse indiferente a todo ello. Pero todavía más: finalmente este movimiento reflexivo nos hace ver, valga la paradoja, que lo que se muestra no es todo. Advertimos que la estructura del aparecer de las cosas implica necesariamente lo que no se muestra; que lo que permite la comprensión a la vez se vela; que lo que facilita la comprensión misma y el mostrarse de las cosas está de algún modo por encima. Es en este sentido en el que Patočka recupera e interpreta la idea heideggeriana de la diferencia ontológica: «En lo que se me muestra y me acoge hay claramente algo lábil, un intervalo, un quiebro. El ente, lo que me acoge, descansa en algo que no pertenece al dominio del ente.»⁵ Tal es la interpretación que hace Patočka del *ser* y de su conflicto: «Por un lado el ser está oculto; por otro, no está completamente oculto; por un lado se oculta, por otro lado parece como si quisiera ser desvelado, para que haya relación con él.»⁶ Patočka propone, incluso, llamar «divino» a eso que está en conflicto, a eso que desvela al mismo tiempo que se oculta y se retira. El caso es que esta diferencia nos incumbe esencialmente. Como mortales, podemos ir hasta el límite y allí darnos cuenta de lo divino. La «solución conflictual al conflicto» sería este llegar hasta el límite yendo más allá de nuestro narcisis-

5. Patočka, *Libertad y sacrificio*, cit., p. 306.

6. Patočka, *Libertad y sacrificio*, cit., p. 299.

mo y renunciando a los intereses de dominación y de seguridad. «Esta renuncia y superación son muestra de que el conflicto está resuelto, y lo está por cuanto que lo que no existe como cosa domina sobre todo, mientras que lo que existe manifiesta, con esta renuncia de sí, la última soberanía y supremacía de lo no existente.»⁷ La idea de Patočka es que la diferencia ontológica se revela en la existencia de quien es capaz de estar por encima del dominio de las cosas. Simplificando un poco, podríamos decir: la vida es un ente. La existencia es relación con lo que no es un ente. El sacrificio es sacrificio de la vida y expresión máxima de la existencia. Comprensión y existencia van juntas. La comprensión es un modo de la existencia. Por eso —como veremos— el sacrificio es comprensión.

La vida al descubierto se expresa tanto a nivel personal como a nivel político, en una articulación difícilmente separable. Vivir al descubierto implica interpelar a los poderes establecidos, así como cuestionar los modelos políticos prevalentes. Lo que se propone no son programas positivos de construcción, ni tampoco ningún nuevo ideario; no es algo que pueda tomar la forma de «partido», ni de «ideología». Trasciende las formas habituales y, de hecho, es capaz de resituar a éstas en el lugar que les corresponde. La vida al descubierto es política de forma eminente: «El hombre espiritual, evidentemente, no es político en el sentido corriente del término, no toma partido en las controversias que dominan ese mundo. Sin embargo, es político en un sentido totalmente diferente, y no puede no serlo, pues arroja ante el rostro de esta sociedad, y lo que de ella depende, la *no-evidencia de la realidad*.»⁸ La política afectada por el descubierto, por la problematización —aunque sólo sea mínimamente—, puede que siga llevando a cabo prácticas como las que ya se hacían antes, pero todo ya de otra manera: habrá cambiado el tono; no se tendrá ya más claridad como encaje de todas las piezas, sino que prevalecerá la problematización; todo aparecerá relativo... a algo que está por encima.

7. Patočka, *Libertad y sacrificio*, cit., p. 315.

8. Patočka, *Libertad y sacrificio*, cit., p. 263.

3. El sacrificio en la era del *Gestell*

Ahora bien, la vida al descubierto, la vida espiritual, adquiere formas distintas dependiendo del contexto histórico, del mismo modo que también la solución conflictual al conflicto. ¿Cuál será la modalidad que se gesta en el seno de la era de la técnica o, como dice Heidegger y Patočka repite, del dominio del *Gestell*? En esta época, nos hallamos instalados en un mundo homogéneo y potencialmente transparente. Unas mismas gafas nos sirven para percibir la realidad, y todo lo vemos a través de tales lentes. Nada de lo que se muestra nos remite a un más allá, a un trasfondo. Sin embargo, ya en el plano más reflexivo, si le prestamos atención, podemos ver que aun cuando el *Gestell* domina todo ente, no domina la comprensión misma, puesto que ella misma no es un ente. En realidad, la esencia de la técnica es comprensión y sólo si no perdemos esto de vista podemos estar a la altura de esta época. «Lo que en realidad nos dice el *Gestell*, es que lo que domina no son las cosas ni las solicitudes, sino la comprensión. La comprensión, la claridad sobre las cosas, es la fuerza universal, la que constituye absolutamente la esencia de la técnica y la esencia del hombre.»⁹ Entonces, como siempre, la cuestión es cómo aclarar, cómo entrever, lo que se retira.

En la era del *Gestell*, puede uno encontrarse siendo solicitado incluso a sacrificarse por —como suele decirse— «un mundo mejor». Ahí, sin duda, se encuentra uno dominado por la comprensión del ente que surge del *Gestell* y, aparentemente, nada más. El hombre puede llegar, ahí dentro, a darse cuenta de que él mismo no es más que alguien que ejecuta una función, que vale más bien poco, y cuyo desgaste o desaparición ya se tiene previsto.

Efectivamente, en la época de la técnica, las fuerzas de la *luz* envían los hombres al frente de guerra, pero he ahí que, *incluso* en ese frente definido por el *Gestell*, se produce algo raro. Citando a Jünger y a Teilhard, se refiere Patočka a la posibilidad de una experiencia transformadora en el frente (que, obviamente, ni se da ni hace falta que se dé de forma generalizada). En estos casos, el choque del frente «no es un traumatismo momentáneo,

9. Patočka, *Libertad y sacrificio*, cit., p. 295.

sino una modificación fundamental de la existencia humana». ¹⁰ Hay que hacer hincapié en que en ningún momento pretende Patočka hacer apología alguna de la guerra. La idea es muy otra: incluso allí donde parece que la comprensión técnica certifica su máxima hegemonía (las guerras contemporáneas), allí está también lo que puede transformar la situación. (También así Patočka sigue lo de Heidegger-Hölderlin: donde está el peligro crece también lo que salva.) ¹¹ No hay duda de que el frente es atroz, pero en él se abre la posibilidad de una experiencia positiva, «el poderoso sentimiento de una plenitud de sentido». ¹² El frente es como la nada, como la radicalización del nihilismo, el absurdo por excelencia. Pero tal vez no sea ésta la última estación. Justo al lado del absurdo emerge algo que de nuevo tiene que ver con el sentido, pero no con los sentidos que se han visto insuficientes como consecuencia del absurdo (con los sentidos de antes), sino con algo nuevo, apenas entrevisto, difícil de formular. Sí: esta experiencia positiva del frente no es relativa a los intereses de la paz y del día; la experiencia del frente conlleva un librarse de esos intereses y motivaciones. Lo que significa que, en ese momento, el sacrificio ya no puede ser por esas cosas, por esos móviles diurnos que han suscitado la voluntad de guerra. El sacrificio lo es por algo que está por encima de todo. «Toda cotidianidad, toda imagen de la vida por venir, palidece ante esta desnuda cima sobre la cual se ha situado ahora el hombre. Todas las ideas del socialismo, del progreso, de la emancipación, de la independencia y de la libertad democráticas son en comparación mezquinas, limitadas, poco concretas. Su pleno sentido no está en ellas mismas, sino solamente en la medida en que proceden de tal cima y conducen a ella.» ¹³ No es que esas ideas no sean valiosas —no supongan valores—; lo que ocurre es que no tienen un va-

10. Patočka, *Ensayos heréticos sobre la filosofía de la historia*, cit., p. 150.

11. En paralelo a lo de la experiencia del frente, resulta significativo el hecho de que algunos de los hombres más influidos por el reino de lo calculable y por la identificación entre fuerza y poder técnico sean los que en cierto momento hayan experimentado algo que les ha hecho cambiar radicalmente de rumbo: Oppenheimer, Sajarov...

12. Patočka, *Ensayos heréticos sobre la filosofía de la historia*, cit., p. 150.

13. Patočka, *Ensayos heréticos sobre la filosofía de la historia*, cit., p. 155.

lor absoluto en sí mismas, sino que lo tienen relativo, al algo que está por encima (algo parecido a la idea del Bien en Platón).

Hay que subrayarlo: la movilización para la guerra es la muestra de esta disponibilidad de todo y de esta comprensión subordinada al *Gestell*. Se pide sacrificio. Pero acontece que el sacrificio termina girándose contra esta misma lógica. Y esto porque, como ya se ha dicho, el sacrificio no es la violencia sobre víctimas propiciatorias; no es la asunción del destino; no es la fascinación por el abismo; y tampoco es ningún tipo de heroísmo romántico. El sacrificio es la asunción de la propia existencia, y, por tanto, el alba de una mayor comprensión. Lo más importante es la nueva comprensión que va pareja con esa experiencia. El que se sacrifica en la era de la técnica no sólo va hasta el límite de la lógica de esta era, sino que supera su límite y pone así al descubierto lo que en ella habitualmente se retira y se esconde. El dominio del *Gestell* es la consecuencia de una objetivación absoluta, pero he aquí que, al sacrificarse uno mismo, alumbra lo que no es ningún objeto, ningún ente, sino lo que domina todo ente. Desde el punto de vista de la luz y del día, la vida lo es todo para el individuo, pero para las *fuerzas de la luz* (del poder que maneja los hilos de la civilización técnica) la muerte no existe y planifican la muerte a distancia por medio de las estadísticas.¹⁴ Por eso hay que salir fuera del reinado de la luz, entender las cosas de otro modo. Paradójicamente, incluso en el frente, en cierta modalidad de la experiencia del frente que es el sacrificio, es posible esta emancipación. Las fuerzas de la luz, enviando los hombres al frente, juegan con el presupuesto de que, efectivamente, uno puede renunciar a su propia vida (al ser movilizad) y que, por lo tanto, la vida no lo es todo (si lo fuese todo, la renuncia sería absurda). Las fuerzas de la luz exigen en realidad un sacrificio, y los hombres lo saben. Si bien las fuerzas de la luz (que algunos llamamos llanamente «el poder»), quieren que se entienda este sacrificio como algo relativo (relativo, por ejemplo, a la paz de las generaciones venideras), ocurre que la experiencia del frente es absoluta. El sentido que en ella se alcanza no es relativo. Libertad absoluta y emancipación de todos los intereses del poder, de la vida y de la luz. Esta expe-

14. Patočka, *Ensayos heréticos sobre la filosofía de la historia*, cit., p. 153.

riencia absoluta supone un superar la fuerza; a su lado los móviles diurnos se desvanecen.

4. La solidaridad de los conmovidos

¿Qué es lo que ocurre? Pues que este comportamiento tiene consecuencias en relación con los demás. Es para ellos motivo de mayor comprensión: «La claridad se hace presente a quien realiza el sacrificio, pero también a los demás.»¹⁵ Quien se sacrifica muestra algo a los demás y, en este sentido, es un testimonio. Así, el testimonio es como un corolario del sacrificio. Quien se sacrifica, quien vive a partir de la diferencia, se convierte, por ello mismo, en testimonio de esa diferencia. Los hombres que con su existencia nos indican «algo otro», algo que no es un ente, nos invitan a una nueva comprensión del mundo y a un cierto seguimiento; «... y lo mejor que nosotros podemos hacer es comprender *esto* y seguirles en *esta* dirección».¹⁶ Ellos muestran que hay algo que domina por encima de lo que se considera como fuerza, poder, etc. No se trata de seguidismo ciego ni de apología del liderazgo social. Lo que dice Patočka se parece más a la auténtica relación entre maestro y discípulo: lo que del primero interpela al segundo es la fuerza de la palabra vivida, y es a raíz de esa interpelación como se abre en el discípulo su propia comprensión.

El testimonio forma parte de lo que cabría entender como dimensión política del sacrificio y del ejercicio de la libertad negativa. Pero a esta dimensión hay que añadir, además, lo que Patočka llama, en expresión afortunada, la *solidaridad de los conmovidos* (que es también solidaridad entre los que eventualmente se encuentran en frentes opuestos). Se trata de la solidaridad de los que han sufrido el choque y a partir de ahí han sido capaces de relativizar el día y sus luces, sus alienaciones y sus conflictos. Solidaridad de los que han comprendido que el día y los móviles de la fuerza no lo son todo. De esa solidaridad de los conmovidos surge la «*solución conflictual del conflicto*». La conmoción (que es ya conflicto) es la solu-

15. Patočka, *Libertad y sacrificio*, cit., p. 327.

16. Patočka, *El movimiento de la existencia humana*, cit., p. 338.

ción misma. Al sentido acrítico de la técnica no se responde con otro sentido igualmente acrítico, sino con el interrogante que mantiene la vida en estado de vigilia. Ésta es también la definición que da Patočka del *hombre espiritual*. A diferencia del mero intelectual, el hombre espiritual es el que ya no juega sólo con las fuerzas de este mundo sino que, siendo consciente de la *no evidencia de la realidad*, cuestiona los móviles diurnos y se sitúa en otra cota, o en la cima. Los que se encuentran en la cima experimentan una fuerte solidaridad, porque los móviles diurnos han pasado para ellos a un segundo plano (solidaridad de los enemigos). De ahí que las potencias positivas de la realidad no toleren al hombre espiritual, porque fractura el sistema, y su testimonio es una razón de resistencia y de cambio. El hombre espiritual no es un dogmático. Su riqueza le viene, no de una estética superficial ni de la posesión de la verdad, sino de la austeridad y de la altura que le permite su haber cuestionado la positividad del día. El hombre espiritual define lo humano no como instalación, funcionalidad o estrategia, sino como problematicidad, búsqueda de sentido, solidaridad en la conmoción... Por eso, el hombre espiritual *no cede*. Es muy importante —es decisivo— que no cedamos a la tendencia a absolutizar un sentido.

La traducción política del *Gestell* tiene diversas facetas; una de ellas puede ser como «gobierno anónimo y arbitrario, formado por personas anónimas y arbitrarias».¹⁷ El *Gestell* es la culminación de la alienación política: en él cada uno queda reducido a una simple función y rendimiento. Política como totalidad guiada por la lógica de las solicitudes. Escatología de la impersonalidad: no hay quien responda. En la era del *Gestell* es «cuando los dominadores son dominados y cuando nadie sabe *qué* es lo que propiamente domina (ya no decimos “quien”)».¹⁸ Funcionalismo impersonal combinado con la necesaria dosis de banalidad y anestesia: «una cultura de la frialdad y del universal adormecimiento».¹⁹

17. Patočka, *Libertad y sacrificio*, cit., p. 296.

18. Patočka, *Libertad y sacrificio*, cit., p. 311. Equivalente a lo que Arendt llama el «dominio de Nadie». Cfr. Arendt, «Sobre la violencia» en *Crisis de la República*, Madrid, Taurus, 1973.

19. Patočka, *Libertad y sacrificio*, cit., p. 314. Cfr. sobre este tema: V. Belohradsky, *La vida como problema político*, cit.

Un tanto paradójicamente resulta que este funcionalismo social se compagina en la superficie no con ningún colectivismo, sino con una buena dosis de individualismo. En las sociedades bienestantes la desmesura en la reivindicación individualista y sofisticada de los derechos es clamorosa. Con más razón, pues, se justifica una reflexión como la de Patočka sobre la *libertad negativa*, que mantiene muchas analogías con el espíritu levinasiano y su priorización de la responsabilidad. El sacrificio hace ver que la libertad es algo negativo. Aunque en la época de la técnica nos hemos acostumbrado a sólo reivindicar derechos, la libertad tiene que ver todavía más originariamente con negación y superación: «la libertad implica que lo humano no es sólo exigir y querer más y más, sino justo lo *contrario*». ²⁰ Renunciar, decir no, no ceder... son modos de la libertad. Libertad negativa significa que no se trata tanto de la libertad consistente en dominar y en afirmar, sino de la libertad que cuestiona la lógica de la afirmación y la dinámica de la acumulación y del poder.

Ante la pregunta de si la civilización técnica es una civilización en decadencia, Patočka responde que sí y que no. Que sí por no haber encaminado bien la relación del hombre consigo mismo (por no favorecer el movimiento de la comprensión). Pero que no porque por primera vez se ha hecho posible la vida sin violencia y con una igualdad social muy notoria. ²¹ Aunque, por desgracia, no estamos a la altura de aprovechar esta oportunidad que nos brinda la técnica, y no lo estamos, precisamente, porque la lucha contra la miseria exterior es también una lucha interior, y aquí fallamos. Fallamos porque cedemos fácilmente; fallamos porque nos evadimos de nuestra responsabilidad y, en lugar de asumir lo que somos (apertura y comprensión desde la finitud), nos entregamos a la satisfacción y a la seguridad que nos ofrece la banalidad o el dogmatismo.

Sin embargo, creo que el adversario de veras, el que se esconde detrás de la apariencia de dogmatismo y banalidad, es el nihilismo. Patočka cree que la vida humana es imposible sin la confianza en un sentido absoluto. Y eso porque un sentido relativo se

20. Patočka, *Libertad y sacrificio*, cit., p. 341.

21. Patočka, *Ensayos heréticos sobre la filosofía de la historia*, cit., p. 140.

muestra al final como sinsentido (es sólo una variante del sinsentido). Ahora bien, una cosa es una cierta confianza en el sentido y otra que este sentido pueda tenerse, alcanzarse, poseerse. «El hombre no puede vivir sin sentido, sin un sentido total y absoluto. Esto quiere decir que no puede vivir en la certidumbre del sinsentido. Pero ¿significa que no pueda vivir en el interior de un sentido rebuscado y problemático? Lo sentido en sentido justo, ni demasiado modesto ni dogmático, ¿no implica precisamente ese vivir en la atmósfera de la problematicidad?»²² La compañía que emerge de la radical situación humana es justo la compañía de esta intemperie. Unidad en la problematicidad (unidad a través del conflicto y de *polemos*): «En la vida espiritual, por lo tanto, es posible encontrar la unidad *sin un terreno firme*. Es posible, además, superar sin recurrir a dogmas la negatividad absoluta, el escepticismo y el nihilismo negativos.»²³

Unidad en la problematicidad. Afortunada síntesis de socratismo político y heideggerianismo. Núcleo del pensador checo, resistente filosófico y político. De lo que se trata, en el mundo actual, *no es tanto de problematizar la técnica como de vivir en la problematicidad*. En la vida en la problematicidad hay la efectiva superación de la fuerza técnica, la superación conflictual del conflicto. Es así como no se cede a ningún poder impersonal y como se muestra, en particular, que lo humano tiene que ver con lo que está por encima de todo lo técnico.

22. Patočka, *Ensayos heréticos sobre la filosofía de la historia*, cit., p. 96.

23. Patočka, *Libertad y sacrificio*, cit., p. 261. En tal sentido léase también este pasaje: «Al convocar la finitud y adherirse a ella acontece algo distinto que al proclamar la nada y el nihilismo. En esta adhesión tiene lugar un auténtico rebasamiento de la finitud, en el sentido de *superarla y conservarla*. La vida es capaz no sólo de prolongarse a base de ir perdiéndose, sino también de transformarse por la renuncia de sí.» (Patočka, *El movimiento de la existencia humana*, cit., p. 50.)

4. Hannah Arendt: técnica y mundo duradero

No habría razones suficientes para colocar a Hannah Arendt en este libro si no fuese porque su reflexión sobre la condición humana consigue, por una parte y recuperando esquemas clásicos, situar de forma muy sugerente la capacidad técnica (con la distinción entre *poiesis* y *praxis*) y, por otra parte, explicar en qué sentido suele darse un equívoco fundamental a la hora de pensar una posible intervención sobre dicha «condición». Veamos ambas cosas. Para ello, la que más nos ha de interesar de sus obras es, de hecho, la más importante y la que constituye el punto neurálgico de toda su trayectoria: *La condición humana*, publicada en 1958 y que en la versión alemana tomó el título igualmente pertinente de *Vita activa*. Pensar la condición humana implica pensar en lo que hacemos (*vita activa*) y en eso que hacemos cuando nada hacemos (*vita contemplativa*). Arendt se propuso dedicar este libro a lo primero; lo segundo se pospuso, y sólo fue abordado por la autora ya al final de sus días, en *La vida del espíritu*, obra inacabada y publicada póstumamente.

En el prólogo de *La condición humana* introduce Arendt su ingente esfuerzo con una referencia o lo que ya entonces se comentaba como posibilidad de un futuro cercano: «Este hombre futuro —que los científicos fabricarán antes de un siglo, según afirman— parece estar poseído por una rebelión contra la existencia humana tal como se nos ha dado, gratuito don que no procede de ninguna parte (materialmente hablando), que desea cambiar, por decirlo así, por algo hecho por él mismo. No hay razón para dudar de que seamos capaces de lograr tal cambio, como tampoco la hay para poner en duda nuestra actual capacidad de destruir

toda la vida orgánica de la Tierra. La única cuestión que se plantea es si queremos o no emplear en este sentido nuestros conocimientos científicos y técnicos, y tal cuestión no puede decidirse por medios científicos, pues se trata de un problema político de primer orden y, por tanto, no cabe dejarlo a la decisión de los científicos o políticos profesionales.»¹ La intervención sobre nuestra condición procede de la *capacidad técnica*, pero la cuestión es, en cambio, una cuestión *política*. Y he ahí ya una tensión muy relevante. Para entender bien su importancia hay que pensar, de nuevo, nuestra condición, es decir, llevar a cabo una especie de antropología filosófica. Pero, a pesar de este plan inicial aparentemente claro y simple, las cosas son luego mucho más difíciles porque en la reflexión filosófica de Arendt se articulan, formando un solo discurso, esta antropología filosófica, una teoría sobre la historia y, también, una filosofía política. Nada menos. Tal triple registro hay que tenerlo en cuenta si no quiere uno confundirse (lo que, para Arendt, es realmente lo peor, pues para comprender —cree ella y es de sentido común— hay que distinguir).

1. Fenomenología de la *vita activa*: labor y fabricación

Precisamente en su afán por distinguir, sostiene Arendt que «en lo que hacemos», en la *vita activa*, cabe discernir tres dimensiones básicas e irreductibles entre sí: labor (*labour, Arbeit*); trabajo o fabricación (*make, Herstellen*), y acción propiamente dicha (*action, Handeln*). Tripartición de actividades que correspondería a la distinción griega entre: *ponein, poiein, prattein*, y a la distinción latina entre: *laborare, facere* y *agere*. «Labor es la actividad correspondiente al proceso biológico del cuerpo humano, cuyo espontáneo crecimiento, metabolismo y decadencia final están ligados a las necesidades vitales producidas y alimentadas por la labor en el proceso de la vida. La condición humana de la labor es la misma vida.»² Pongamos, de momento, el ejemplo más evidente: cuando comemos estamos laborando. La labor es

1. Arendt, *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1993, p. 15.

2. Arendt, *La condición humana*, cit., p. 21.

una actividad *repetitiva*, sigue el ciclo de la vida, el movimiento circular de las funciones corporales, a diferencia del fabricar, que se acaba cuando se ha terminado la fabricación del objeto. Los productos de la labor son bienes de consumo y, como tales, son muy poco duraderos. Esto es: lo que como «se consume», desaparece, en ese mismo proceso. La actividad laborativa responde a la «necesidad de subsistir». Al ser humano como sujeto de esta actividad puede llamársele *animal laborans*. En cambio, otra cosa sería el trabajo o la fabricación: «Trabajo es la actividad que corresponde a lo no natural de la existencia del hombre, que no está inmerso en el constantemente repetido ciclo vital de la especie, ni cuya mortalidad queda compensada por dicho ciclo. El trabajo proporciona un “artificial” mundo de cosas, claramente distintas de todas las circunstancias naturales (...). La condición humana del trabajo es la mundanidad.»³ También aquí un ejemplo evidente: construir una mesa, en terminología de Arendt, no es laborar, sino fabricar. Con esta dimensión nos referimos, pues, a la actividad que da lugar a esa enorme variedad de cosas que, en conjunto, constituyen buena parte del mundo en que vivimos. Se trata ahora no de bienes de consumo, sino de objetos de uso, los cuales no desaparecen por ser usados y precisamente por eso dan una cierta estabilidad y solidez al mundo en que se alberga el ser mortal y frágil que es el hombre. En cuanto es capaz de fabricar, Arendt habla del ser humano como *homo faber*. Comprensiblemente, la «mentalidad» del *homo faber* consiste en reducirlo todo a medios; a generalizar la experiencia de la fabricación y a convertir la utilidad en norma última de la vida humana. Es evidente que aquí se está hablando de la capacidad técnica. Pero la distinción entre la labor y la fabricación no es tan fácil de trazar como a primera vista parece, y Arendt es consciente de ello. Cabría decir que la labor es algo como «más natural», más ligado a la vida, mientras que la fabricación se despegas de esta naturalidad, es ya más constructo y de ahí que Arendt use el concepto de mundo no como equivalente a naturaleza (es decir, lo dado) sino ya más en su acepción filosófica: como algo construido, constituido. Que seamos mundanos significa, pues, que necesitamos y podemos

3. Arendt, *La condición humana*, cit., p. 21.

constituir un mundo para vivir como humanos. Es en este sentido en el que habla Arendt de la «mundanidad» en cuanto condición del *homo faber*.

La labor está regida por el principio de satisfacción, la fabricación por el de utilidad; la primera produce y consume bienes de consumo—valga la redundancia—, la segunda tiene que ver con «objetos de uso». Sí, pero ¿hay realmente diferencia entre amasar harina para hacer el pan y después comerlo y fabricar una mesa o una lámpara? la labor también suele recurrir a instrumentos, por lo que parece algo forzado concebirla aisladamente. Esto significa que la diferencia tiene que determinarse de otra manera, que hay que tener en cuenta otros factores, así como la significación contextual de lo que hacemos. Un factor importante, que ya se ha mencionado, es el de la durabilidad: «La diferencia entre un pan, cuya “expectativa de vida” en el mundo es de apenas más de un día, y una mesa, que fácilmente puede sobrevivir a generaciones de hombres, es mucho más clara y decisiva que la distinción entre un panadero y un carpintero.»⁴ Aquí, pues, la distinción no se traza tanto a partir de la actividad como del producto de la misma. Los productos del trabajo garantizan la durabilidad del mundo común. Los productos de consumo aseguran, en cambio, la supervivencia. Pero —se dirá—, también los objetos de uso se gastan; también la mesa, también el vestido, volverán a la tierra, y podrían entenderse como formando parte de un consumo más lento. Pero Arendt responde, con razón, que hay diferencia: «la destrucción, aunque inevitable, es contingente al uso e inherente al consumo».⁵ El pan sirve a la vida, la mesa constituye un mundo. Y para constituir mundo hay que durar. Otro factor diferencial, también ya mencionado, es el sentido circular de la labor y el más bien lineal del trabajo: «a diferencia del *trabajar*, cuyo final llega cuando el objeto está acabado, dispuesto a incorporarse al mundo común de las cosas, el *laborar* siempre se mueve en el mismo círculo, prescrito por el proceso biológico del organismo vivo...»⁶

4. Arendt, *La condición humana*, cit., p. 107.

5. Arendt, *La condición humana*, cit., p. 159.

6. Arendt, *La condición humana*, cit., p. 111.

La satisfacción ligada al consumo es la satisfacción del propio consumo; el placer de estar comiendo, por ejemplo, y, si se da de forma intensa, deja en un segundo plano todo lo demás, realidad del mundo incluida. La de la fabricación es distinta: se suele estar satisfecho cuando se ha terminado de construir algo. Pero ésta no tiene por qué ser sólo una satisfacción momentánea; después de años, aún puede uno estar contento de haber elaborado o producido algo.

Otro aspecto con el que se pone de relieve la diferencia se deriva de la durabilidad del mundo producido; resulta que la permanencia de las cosas ayuda a la constitución de la propia identidad: «...los hombres, a pesar de su siempre cambiante naturaleza, pueden recuperar su unicidad, es decir, su identidad, al relacionarla con la misma silla y con la misma mesa.»⁷ La identidad se construye sobre lo duradero, no sobre lo más evanescente. Las cosas que a uno le rodean, «sus cosas»: su habitación, la casa, los libros... contribuyen a forjar y mantener su identidad. Incluso lo que ya no está presente más que en el recuerdo. Hoy oímos decir que uno es lo que come. Y seguro que algo de verdad habrá en esto. Pero el texto de Arendt muestra que el *quien* depende, más que de lo que se come, del mundo de cosas que lo acompaña. Huelga decir que nada tiene que ver esto con el afán de poseer y acumular pertenencias; más bien lo contrario. Si bien se mira, lo que importa no es acumular cosas, sino tener mundo; inclusive puede ocurrir que la acumulación vaya en contra de tener mundo. El acopio se ajusta (y con medida) a los bienes de consumo: uno los puede tener en reserva para pasar el «duro invierno» —como se hacía antaño—. Sin los productos de nuestra capacidad técnica, no habría nada concreto, discernible, «objetivo», identificable, que acompañara y conformara nuestra existencia: «Sin un mundo entre los hombres y la naturaleza, existe movimiento eterno, pero no objetividad.»⁸ Técnica, mundo, identidad: la articulación entre estos tres elementos es decisiva en el planteamiento de Arendt.

Lo que también está claro es que se da una intersección entre lo que hacemos como laborantes y lo que hacemos como fabrica-

7. Arendt, *La condición humana*, cit., p. 158.

8. Arendt, *La condición humana*, cit., p. 158.

dores. Antes hemos aludido ya a que para cocinar nuestro pan recurrimos a instrumentos. La labor, aun siendo labor, está muy a menudo mediatizada por instrumentos, sobre todo en su primera fase, que es la de la elaboración o consecución de los bienes de consumo: piénsese en la agricultura, la pesca... Ahora bien: «El *animal laborans* no emplea los útiles e instrumentos para construir un mundo, sino para facilitar las labores de su propio proceso vital...»⁹ Los productos del *homo faber* (los utensilios) van algunos de ellos en ayuda del *animal laborans*. Pero justo aquí aparece, a nuestro entender, la cuestión más sugerente que Arendt se plantea sobre el tema de la técnica. En efecto, la cuestión de la técnica es la cuestión del mundo, pero esto supone, precisamente, lo que ya se ha dicho: considerar que la fabricación de cosas e instrumentos, aunque pueda servir a la *vida*, sólo lo hace derivadamente, su principal sentido es servir al *mundo*: «...el *homo faber*, fabricante de utensilios, inventó los útiles e instrumentos para erigir un mundo, y no —al menos básicamente— para ayudar al proceso de la vida humana. La cuestión, por consiguiente, no es tanto saber si somos dueños o esclavos de nuestras máquinas, como si éstas sirven aún al mundo y a sus cosas, o si, por el contrario, dichas máquinas y el movimiento automático de sus procesos han comenzado a dominar e incluso a destruir el mundo y las cosas».¹⁰ He aquí la cuestión. Vincular técnica y permanencia de mundo me parece algo que todavía da mucho que pensar.

Es también a partir de aquí como el análisis antropológico de Arendt se convierte en un diagnóstico y en un interrogante sobre nuestra situación contemporánea. Vivimos, hoy, bajo el dominio de la «mentalidad» de laborantes, lo cual quiere decir que lo vemos casi todo a través de la gafas del consumo. Hemos convertido los objetos de uso en bienes de consumo: ahora, por ejemplo, la ropa se trata como la comida, mientras que, en otros tiempos, un abrigo podía servir a más de una generación. Muchos objetos tecnológicos actuales ya llevan incorporada en su diseño su pronta caducidad. Pero esto, como decía Arendt, conlleva una forma

9. Arendt, *La condición humana*, cit., p. 166.

10. Arendt, *La condición humana*, cit., p. 170.

de relacionarnos con y de tratar estos objetos: «En nuestra necesidad de reemplazar cada vez más rápidamente las cosas que nos rodean, ya no podemos permitirnos usarlas, respetar y preservar su inherente carácter durable; debemos consumir, devorar, por decirlo así, nuestras casas, muebles y coches...»¹¹ Y lo cierto es que desde entonces —recordemos que Arendt escribía esto a mediados del siglo pasado— ha aumentado todavía mucho más la sensación de fugacidad y evanescencia. El mundo duradero se va viendo sustituido por un pseudomundo volátil. La pérdida de mundo lo es también de identidad, y de la diferencia que va asociada a la identidad.

El esclavismo ha sido, históricamente, una de las maneras como una parte de los humanos se ha liberado del yugo de la labor. La labor de los esclavos permitía a los señores el consumo y el disfrute. En cierto modo, el progreso técnico, puesto en parte al servicio de la producción de bienes de consumo, hacía posible esperar una cierta liberación de esa necesidad. Pero lo que en realidad ha ocurrido es que la fuerza de la labor, dedicada ahora casi toda ella al consumo (ahorrándose la parte más penosa), no se ha empequeñecido en absoluto, sino que más bien ha aumentado. Consumimos más, vivimos más, pero *permanecemos* menos. Según Arendt, Marx se equivocó en este punto porque supuso que el tiempo de ocio (ganado al *animal laborans*) podría dedicarse a tareas elevadas. Pero no es así. El tiempo de ocio sigue perteneciendo al dominio de la labor y ahora se gasta todo él en consumo: «el tiempo de ocio del animal laborans siempre se gasta en el consumo, y cuanto más tiempo le queda libre, más ávidos y vehementes son sus apetitos».¹²

Podría no ser así. Las cosas que hacemos con nuestras manos pueden durar más que nosotros mismos, y servir y acompañar a nuestros hijos y a nuestros nietos. Curiosa capacidad, esta técnica, de resistir la fugacidad de la vida «biológica». Poder contribuir a edificar un mundo duradero de casas, y de caminos, y de transportes, y de libros y, también, de leyes, y de instituciones... y de obras de arte: ¿no son algunas de ellas ejemplo paradigmáti-

11. Arendt, *La condición humana*, cit., p. 135.

12. Arendt, *La condición humana*, cit., p. 140.

co de permanencia? Por eso las llama Arendt «las más intensamente mundanas de todas las cosas tangibles».¹³ Más mundanas, por más duraderas y más reveladoras de la lucha de los mortales contra el paso del tiempo. «Es como si la estabilidad mundana se hubiera hecho transparente en la permanencia del arte, de manera que una premonición de inmortalidad, no la inmortalidad del alma o de la vida, sino de algo inmortal realizado por manos mortales, ha pasado a ser tangiblemente presente para brillar y ser visto, para resonar y ser oído, para hablar y ser leído.»¹⁴ Arte es mundo. Pero, de momento, la partida no se decanta hacia el predominio del mundo, sino del consumo de la vida, y con ello, hacia la victoria, más que nunca, de la futilidad.

2. ... y acción

Para el tema que nos ocupa era menester detenernos en la distinción entre labor y fabricación, aunque, como ya es bien sabido, a lo que Arendt concede más valor, dentro de la vida activa, es a la acción (*praxis*): «La acción, única actividad que se da entre los hombres sin la mediación de cosas o materia, corresponde a la condición humana de la pluralidad, al hecho de que los hombres, no el Hombre, vivan en la Tierra y habiten el mundo.»¹⁵ La acción es la realización del hombre como *zoon politicon*, como *homo politicus*. La pluralidad es la condición propiamente política de la condición humana. Es a partir de la pluralidad como se constituye una red de relaciones mediadas por el diálogo. Esta pluralidad tiene el doble carácter de la igualdad y de la distinción. Si los hombres no fuesen iguales, no podrían entenderse entre ellos, y si no fueran diferentes no tendrían necesidad del discurso ni de la acción para hacerse entender. La red de relaciones que así se establece abre el espacio de «lo político», de lo público; el *espacio común de aparición*. Mientras en el proceso de la labor el hombre se repliega sobre sí mismo y en el de la fabricación el centro

13. Arendt, *La condición humana*, cit., p. 185.

14. Arendt, *La condición humana*, cit., p. 185.

15. Arendt, *La condición humana*, cit., p. 22.

es el producto, en la acción lo más relevante es la presencia de los demás. Con la palabra y la acción nos insertamos en el mundo humano para decir quiénes somos, esto es, para responder a la pregunta que se hace a todo aquel que llega: «¿Quién eres?» Ésta es la razón por la que Arendt decide no sólo tratar la acción como un segundo nacimiento, sino tomar a éste como categoría fundamental del pensar político, en contraste con la heideggeriana y metafísica de «mortalidad». El ser humano es el ser capaz de actuar y esto significa, sobre todo, capaz de comenzar, de iniciar algo nuevo. Actuar y comenzar son, pues, sinónimos. Y a ellos se añade otro, la libertad, ahora en forma de sustantivo: «Con la creación del hombre, el principio del comienzo entró en el propio mundo, que, claro está, no es más que otra forma de decir que el principio de la libertad se creó al crearse el hombre, no antes.»¹⁶ La acción responde a la condición humana de la natalidad, y el discurso a la condición de la pluralidad.

También ahora una serie de distinciones nos han de ayudar a comprender mejor el asunto. La acción, a diferencia del trabajo o la fabricación, no encaja en el esquema medios-fin, puesto que no tiene un carácter instrumental. Esto es algo importantísimo, pues explica, por ejemplo, la diferencia entre acción y violencia. Ésta es de carácter instrumental y nada tiene que ver con el discurso (aunque aparentemente pueda ir acompañada de palabras); la violencia es muda.¹⁷ Pero resulta que, además, Arendt identifica, casi contra toda la tradición occidental de pensamiento político, poder con acción (acción concertada). Lo que significa que el poder no tiene carácter instrumental y se diferencia de la idea de dominio, control o gobierno, que sí lo son. La esencia de la política no es el gobierno (quién manda a quién), sino el poder como acción concertada y creación del espacio común de aparición.

Por el mismo motivo de fondo (es decir, por la separación entre actuar y hacer en el sentido de fabricar), quien actúa es, literalmente, actor, no autor. De ahí que «las historias, resultados de la acción y el discurso, revelan un agente, pero este agente no es

16. Arendt, *La condición humana*, cit., p. 201.

17. Cfr. Arendt, *La condición humana*, cit., p. 40.

autor o productor.»¹⁸ Ésta ha sido también una tentación permanente en la historia de las ideas: interpretar el mundo político más en términos de autor que de actores, cuando tendría que haber sido al revés. Y lo mismo cabría decir de la historia: «...si bien la historia debe su existencia a los hombres, no es “hecha” por ellos».¹⁹ Es decir, que para interpretar la historia se ha tomado el modelo de la fabricación y no el de la acción. Propiamente hablando, la política y la historia no se construyen; no son objeto de fabricación según un modelo. Ni somos pequeños demiurgos de la política ni hay grandes (y únicos) demiurgos de la historia, tal como han supuesto las grandes filosofías de la historia.

Fijémonos en este otro aspecto comparativo: hay intersección entre el mundo común de las cosas y el espacio público de aparición. En ambos casos, estamos en lo común. Por una parte, «la mayoría de las palabras y actos *se refieren* a alguna objetiva realidad mundana, además de ser una revelación del agente que actúa y habla».²⁰ Por otra parte, ya el mismo mundo común de cosas lleva al intercambio de productos, es decir, al mercado de cambio. Y, aunque el autor trasciende en cierto modo sus productos y creaciones, se muestra en parte en ellos, y a través de ellos recibe el reconocimiento de los demás sujetos. El ámbito de lo común no disuelve, no fusiona, sino que permite la relación a partir de la diferencia: «La esfera pública, al igual que el mundo en común, nos junta y no obstante impide que caigamos uno sobre otro, por decirlo así.»²¹ Finalmente, las acciones y las palabras que se manifiestan en el espacio público son también igual de fútiles que los productos de consumo, pero de otro género: su realidad depende por entero de la pluralidad humana. Y sólo alcanzan estabilidad si después de su aparición son transformadas en cosas (escritos, esculturas...). La *poiesis* ayuda a dar permanencia a lo manifestado como acción o discurso.

La acción, con todas sus incertitudes, es como una llamada permanente de que los hombres, aunque han de morir, no han nacido

18. Arendt, *La condición humana*, cit., p. 208.

19. Arendt, *La condición humana*, cit., p. 209.

20. Arendt, *La condición humana*, cit., p. 206.

21. Arendt, *La condición humana*, cit., p. 62.

con el fin de morir, sino con el de comenzar algo nuevo. Pero lo más elevado no está libre de dificultades. Más bien lo contrario: las mayores dificultades son las que tienen que ver con la acción. Destacan tres: no poder predecir el resultado de la acción (no poder prever el futuro); irreversibilidad de lo actuado, de lo hecho, y carácter anónimo de la mayoría de los actores (que no pasan a la historia). A la primera dificultad responde la grandeza de la promesa (el remedio parcial, pero admirable, de la promesa); a la segunda, el poder de perdonar. Los dos remedios van de la mano: el perdón se relaciona con el pasado y sirve para «deshacer» lo que se hizo, mientras que con las promesas establecemos en el horizonte futuro de incertidumbre un precioso elemento de confianza. Y a la tercera, la comprensión de la excelencia de la acción a pesar de su fragilidad e incluso de su futilidad. Esta última frustración es lo que, según Arendt, ha reforzado el que la política se haya reducido tan a menudo a una cuestión de gobierno y de dominio. Es decir, que se haya entendido que no hay comunidad política más que cuando unos gobiernan y otros son gobernados; y, más en abstracto, que se haya reducido la política a instrumentalidad, es decir, a medio para conseguir un «presunto fin más elevado»: la estabilidad, la salvación de las almas, el progreso, el bienestar...

3. Las vicisitudes históricas de la *vita activa* y la situación actual

La enorme superioridad de la contemplación sobre la actividad de cualquier clase, sin excluir la acción, no es de origen cristiano. La encontramos en la filosofía política de Platón y también de Aristóteles. La misma articulación aristotélica de las diferentes formas de vida se guía claramente por el ideal de la contemplación. Así, la relación de Arendt con Aristóteles se plasma, por una parte, en la recuperación de la distinción de la *praxis* respecto de la *poiesis* y de la *theoria* (distinción que, como hemos visto, se considera extremadamente importante), y, por otra parte, en la denuncia de su subordinación a la *theoria*.

Observa Arendt que, tradicionalmente, la expresión *vita activa* va obteniendo su muy limitada dignidad en la medida en que

sirve a las necesidades y exigencias de la contemplación. En cambio, la pretensión de Arendt es liberar la expresión *vita activa* de la servidumbre de la contemplación. Su tesis es, precisamente, que «el enorme peso de la contemplación en la jerarquía tradicional ha borrado las distinciones y articulaciones dentro de la *vita activa* y que, a pesar de las apariencias, esta condición no ha sufrido ningún cambio esencial por la moderna ruptura con la tradición y la final inversión de su orden jerárquico en Marx y Nietzsche».²² De hecho, el planteamiento de Marx y de Nietzsche representaba la culminación de un proceso abierto desde el inicio de la época moderna, donde ya se dio una primacía a la *vita activa* por encima de la *contemplativa*. Pero esta inversión no supuso la mayor distinción.

Y, dentro del primado de la *vita activa*, en una primera fase podría hablarse de la victoria del *homo faber*. Hacer y fabricar ascendieron al puesto ocupado anteriormente por la contemplación. El modelo de la fabricación se impuso en todos los campos. Primero invadió las ciencias naturales mediante el experimento, mediante el intento de imitar en condiciones artificiales el proceso de «fabricación» por el que una cosa natural cobraba existencia. Instrumentalización; omnipresencia de la categoría medios-fin; que todos los problemas puedan resolverse; que toda motivación humana se rija por el principio de utilidad; considerar que todo lo dado (la naturaleza) está a nuestra disposición como material para hacer lo que queramos; hacer la equivalencia entre inteligencia e ingeniosidad (y despreciar el pensamiento «inútil»), rasgos del mundo moderno que revelan la mentalidad del *homo faber*, que también se aplicó a la esfera de los asuntos humanos, tal como se revela en el intento de Hobbes de introducir los nuevos conceptos de fabricar y calcular en la filosofía política.

Ahora bien, hay que atender a una segunda inversión dentro del primado de la *vita activa*. Si una primera «victoria» se la llevó el *homo faber*, esta misma estima por el *homo faber* dio paso a la elevación de la labor, del *animal laborans*, al más alto puesto en el orden jerárquico de la *vita activa*. Esta segunda inversión de la jerarquía dentro de la *vita activa* se realizó de manera más gra-

22. Arendt, *La condición humana*, cit., p. 29.

dual y menos dramática que la inversión de la contemplación y la acción en general o de la acción y el fabricar en particular.

Podríamos decir que el fracaso de la mentalidad del *homo faber* se explicita con el cambio del principio de utilidad por el principio de felicidad. El cambio ocurre cuando el modelo esencial de medición no es la utilidad y el uso, sino la «felicidad», es decir, el grado de dolor y de placer experimentado en la producción o en el consumo de las cosas. Lo que Arendt viene a decir es que el *homo faber* fracasó porque se perdió el mundo, se perdió la consistencia del mundo, y, por lo tanto, ya no se trataba tanto de moldear el mundo para hacerlo más habitable, sino de ver qué es lo que nos produce dolor, satisfacción... Lo fundamental pasa a ser la atención al proceso biológico, al ritmo de la mera vida, al consumo, a la comodidad y a la «buena vida». Pero, según Arendt, la razón más profunda de que la vida se afirmara como fundamental punto de referencia en la época moderna y de que siga siendo el supremo bien de nuestra sociedad, radica en que la inversión moderna operó en la estructura de una sociedad cristiana cuya creencia principal en la sacralidad de la vida ha sobrevivido a la secularización de la fe cristiana. En efecto, la «buena nueva» cristiana sobre la inmortalidad de la vida individual (presente ya en la herencia hebrea) invirtió la relación entre el hombre y el mundo y elevó la cosa más mortal, la vida humana, a la posición de la inmortalidad. Dicha inversión fue desastrosa para la estima y la dignidad de la política. La actividad política, que hasta entonces se inspiró fundamentalmente en anhelar una inmortalidad mundana, se hundió al bajo nivel de una actividad sujeta a la necesidad de la vida mundana. El énfasis cristiano en la sacralidad de la vida tendió a nivelar las antiguas distinciones y articulaciones dentro de la *vita activa*; tendió a considerar igualmente sujetos a la necesidad de la vida presente el trabajo, la fabricación y la acción. El esfuerzo por alcanzar la inmortalidad mundana mediante la acción y la palabra carecía de significado, ya que la propia vida era inmortal. Cabe, en efecto, que la vida terrena no sea más que la primera y más mísera etapa de la vida perdurable, pero, a pesar de todo, es vida, y, sin esta vida, que terminará con la muerte, no puede haber vida perdurable. Tal vez sea ésta la razón del indiscutible hecho de que sólo cuando la inmortalidad

individual se convirtió en el credo central de la humanidad occidental, es decir, sólo con el auge del cristianismo, la vida terrena pasó a ser el bien supremo del hombre. En definitiva, la época moderna siguió bajo el supuesto de que la vida, y no el mundo (la acción del hombre en el mundo, en la *polis*) es el supremo bien del hombre. Pero lo que hoy día importa no es ya la inmortalidad de la vida, sino que ésta es el bien supremo. Lo cual, ciertamente, supone una situación negativa para la fe religiosa.

Sea cual fuere el significado de la palabra «secular» en el uso común, históricamente no es posible equipararla a mundanidad; el hombre moderno no ganó este mundo cuando perdió el otro. La única cosa que podía ser potencialmente inmortal, tan inmortal como el cuerpo político en la antigüedad y la vida individual durante la Edad Media, era la vida misma, es decir, el posiblemente eterno proceso vital de la especie humana. La última etapa de la sociedad laboral exige de sus miembros una función puramente automática, un tipo funcional de conducta. Arendt observa agudamente: «Lo malo de las modernas teorías de behaviorismo no es que sean erróneas, sino que podrían llegar a ser verdaderas.»²³ Y añade: «Resulta fácilmente concebible que la Época Moderna —que comenzó con una explosión de actividad humana tan prometedora y sin precedente— acabe en la pasividad más mortal y estéril de todas las conocidas por la historia.»²⁴

4. La alienación de la tierra y la pérdida de sentido común

Arendt analiza una doble huida, una doble alienación: la de la Tierra al universo y la del mundo al yo. La primera se produce con la ciencia moderna y, la segunda, con la Reforma y el giro subjetivista de la filosofía. En ambos casos, el hombre deja parcialmente atrás su medio terreno. Lo vinculado a nuestra condición terrenal (sobre todo, el sentido común y el lenguaje coloquial) queda relegado tanto por el lenguaje científico y el punto

23. Arendt, *La condición humana*, cit., p. 346.

24. Arendt, *La condición humana*, cit., p. 346.

de vista universal como por la filosofía subjetivista, que todo lo lleva al flujo de la consciencia.

La idea del punto de Arquímedes (ese punto de apoyo que permitiría mover el mundo con una palanca) sirve a Arendt para caracterizar el proceder de la ciencia moderna: «hemos hallado una manera de actuar sobre la Tierra y en la naturaleza terrestre como si dispusiéramos de ella desde el exterior».²⁵ Y la gran paradoja es que esto ha resultado ser enormemente eficaz (véase, si no, la gran fuerza de la ciencia y la técnica modernas). Permanecemos en la Tierra y, sin embargo, pensamos y obramos como si no estuviéramos en ella. Todo lo relacionado con las leyes físicas, la energía, los procesos químicos, etc. se deriva de ese punto de vista universal y, por lo tanto, no centrado ya en lo humano. De la pregunta de si la conquista del espacio (que tenía como punto de partida el emblemático viaje a la Luna ya realizado) aumentaba o disminuía la estatura del hombre, Arendt aclara que se formula todavía desde el humanismo cuando, en cambio, «la ciencia moderna se precia de haber sido capaz de liberarse por entero de todas esas preocupaciones antropocéntricas, o sea, verdaderamente humanistas».²⁶ Efectivamente, lo que supone la ciencia moderna no es sólo la demostración de que lo grande y lo pequeño se le escapan a nuestra percepción sensorial, e incluso a los instrumentos técnicos para ampliarla, sino la reconstitución de nuestra idea del mundo a partir del punto de vista universal; desde lo macro hasta lo micro, todo es lo mismo, procesos de energía-materia. La Tierra no es más que un planeta y el hombre una evolución orgánica muy particular. La reconstitución es de tal calibre y naturaleza que puede ya afirmarse que «el lego y el humanista, aunque confíen en su sentido común y aunque se comuniquen en el lenguaje cotidiano, no están en contacto con la realidad...»²⁷ La realidad no es lo que vemos (ni la naturaleza, ni lo que hacemos, ni el espacio público); la realidad es otra cosa, revelada por las teorías y el lenguaje especializado de la ciencia moderna, lo que da al traste con el sentido común y las distincio-

25. Arendt, *La condición humana*, cit., p. 290.

26. Arendt, *Entre el pasado y el futuro*, Barcelona, Península, 1996, p. 281.

27. Arendt, *Entre el pasado y el futuro*, cit., p. 281.

nes que podemos hacer a partir de lo que vemos y de lo que experimentamos.

Más conocimiento científico no equivale a mejor comprensión de lo que somos, ni de nuestra situación. Podemos incluso confundirnos: desde ese punto de vista universal nos observaremos a nosotros mismos y lo que hacemos, y crearemos poder hacerlo con los mismos métodos con que estudiamos a los ratones. Entonces, ni vamos a discernir entre lo que hacemos, ni a valorar lo que supone la capacidad técnica y menos todavía la capacidad de acción y de discurso. Llegados a ese punto, podemos inclusive ver conveniente reemplazar el lenguaje cotidiano por un formalismo claro y eficaz. Pero, en ese momento, el hombre desaparecería. Perder el mundo común de la apariencia es perder comprensión (de nuestra condición). La estatura del hombre quedaría muy reducida si sólo se viese desde el punto de vista de esa abstracción universal. Se perdería el sentido común que, en realidad, está en la base de dicha abstracción (eso es lo que nos enseñó Husserl al mostrar que el *Lebenswelt* —mundo de la vida— es condición de posibilidad de toda abstracción ulterior, y que, sin la relación, la sola abstracción pierde su sentido). Por eso dice Arendt que el geocentrismo es nuestra condición, lo que no significa que no podamos imaginarnos emigrando a otro planeta. La Tierra es la horizontal que nos sostiene. Pero todavía hay algo más fundamental: que somos seres condicionados. Tal vez podamos cambiar en el futuro algunas de nuestras condiciones, pero no el ser seres condicionados. Y las condiciones no son la naturaleza. Por lo que no puede haber una teoría completa de lo humano: «las condiciones de la existencia humana nunca pueden “explicar” lo que somos o responder a la pregunta de quiénes somos, por la sencilla razón de que jamás nos condicionan absolutamente».²⁸ Esto, dice Arendt, es lo que la filosofía siempre ha sabido, a diferencia de las otras ciencias (biología, antropología...) que pretenden explicarlo todo.

No hay libertad sin condición; lo que es lo mismo que decir que no hay hombre sin condición humana. Y, curiosamente, trabajamos en la búsqueda de la supresión de nuestras condiciones.

28. Arendt, *La condición humana*, cit., p. 25.

Las modificaremos, tal vez sí. Pero nunca superaremos la condición humana que consiste en ser condicionado. Por lo que merece la pena pensar en lo que superamos y en lo consistente de esta presunta «superación», y en lo que podamos encontrar como resultado de ella. Puede que si uno pierde la Tierra, no gane el universo, sino más bien el vacío.

Cuando hoy día nos imaginamos fabricándonos a nosotros mismos, siendo artífices de nosotros mismos, creemos poder determinarnos totalmente (del mismo modo que determinamos cualquier otro objeto que fabricamos). Pero es sólo una ilusión. Una ilusión que en el registro político ya se expresó junto con el fenómeno totalitario. No es casual que Arendt empezara su trayectoria con un estudio a fondo del totalitarismo. Puso de relieve que el principio nuclear de este fenómeno político consistía precisamente en creer que todo era posible. De ahí el *choque entre totalitarismo y sentido común*. Refiriéndose a las noticias recibidas sobre los horrores de los campos de concentración, exclamaba Albert Camus en un artículo periodístico: «...la cabeza nos daba vueltas y nos preguntábamos cómo era posible».²⁹ La apuesta del totalitarismo se expresa, efectivamente, de esta manera: «todo es posible». Mientras para los «hombres normales» no todo es posible, el totalitarismo pretende demostrar lo contrario: «Los campos de concentración y de exterminio de los regímenes totalitarios sirven como laboratorios en los que se pone a prueba la creencia fundamental del totalitarismo de que todo es posible.»³⁰ Un índice de esta creencia es la pretensión totalitaria a la *dominación total*. El totalitarismo, para realizar su ficción, pretende eliminar toda *espontaneidad* y toda *particularidad*, reducir la personalidad humana a cosa. «Lo que se insurge contra el sentido común no es el principio nihilista de que “todo está permitido”, que se hallaba ya contenido en la concepción utilitaria y decimonónica del sentido común. Lo que el sentido común y la “gente normal” se niegan a creer es que todo sea posible.»³¹

29. *Combat*, 30-8-1944; recogido en A. Camus, *Moral y política*, Madrid, Alianza, 1984, p. 17.

30. Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Taurus, 1974, p. 533.

31. Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, cit., p. 536.

Parece que, por suerte, no tenemos avisado ningún resurgir totalitario. Sin embargo, la tecnociencia juega hoy con un principio familiar. No sólo el del incremento incesante de la posibilidad, sino el de la ejecutabilidad de todo lo posible y de la posibilidad de superar nuestras condiciones. Índice de nuestro desconcierto: no advertir la gracia de la condición.

Soñamos y *alcanzamos lo universal y perdemos lo común* (el mundo y el sentido común). Curiosamente, vivimos hoy bajo la erosión de lo común, erosión que viene, por un lado, del punto de vista universal de la tecnociencia y, por otro, del punto de vista de la labor centrada en el consumo. Y lo común, que es el mundo duradero de las cosas y el espacio público de aparición, se nos está yendo.

5. Hans Jonas: tanta responsabilidad como poder técnico

1. Introducción

En la literatura sobre las distintas éticas aplicadas (ecológica, médica, de la biotecnología...) casi siempre una de las palabras clave resulta ser la palabra «responsabilidad». Causa de ello —aunque no la única— y a su vez efecto, el libro más citado es el de Hans Jonas: *El principio de responsabilidad* (1979);¹ libro que se ha convertido, sin lugar a dudas, en ineludible punto de referencia. El propio Jonas considera que la gran acogida y el enorme impacto de su libro se deben a que conecta con el generalizado sentimiento de que «algo podía ir mal para la humanidad».²

Obra de madurez y de síntesis, se trata del mayor exponente de la producción filosófica del autor. Confluyen en ella sus anteriores investigaciones sobre el gnosticismo, proseguidas por la atención al fenómeno de la consciencia; su filosofía de la vida (en el sentido de una nueva filosofía de la naturaleza); su crítica frontal al utopismo marxista y a la ideología del progreso y, naturalmente, su preocupación por el poder técnico y la necesidad de una nueva ética. La obra es bastante extensa y, en conjunto, menos fácil de situar de lo que suele creerse. Sobre ella abundan cantidad de referencias tópicas y hasta equívocas. En la exposi-

1. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt, Insel, 1979; trad. castellana: *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, Barcelona, Herder, 1995.

2. Jonas, *Memorias*, Madrid, Losada, 2005, p. 352.

ción que sigue nos atenderemos a la misma articulación del libro, para subrayar los puntos clave y recuperar someramente algunos supuestos que proceden de trabajos anteriores.

La primera parte del planteamiento es fácil de enunciar. Vivimos en un contexto esencialmente *nuevo*, determinado por la técnica, lo cual requiere una *nueva* ética capaz de estar a la altura de los problemas relacionados con ese nuevo contexto. El subtítulo del libro: «Ensayo de una ética para la civilización tecnológica» explicita tal idea. Para empezar hay que ver, pues, dónde está la novedad epocal de la técnica y en qué rasgos ha de darse la novedad de la nueva ética. Respecto a lo primero, no presenta Jonas ninguna idea original (o, al menos, no tan original como el *Gestell* de Heidegger, o el «sistema técnico» de Ellul). Manteniéndose en la comprensión antropocéntrica de la técnica, habla Jonas del «carácter modificado de la acción humana», y se limita a indicar algunos de los rasgos del mundo que determinan el salto y la novedad. Advierte el paso a lo procesal y dinámico: «La técnica moderna es una empresa y un proceso, mientras que la anterior era una posesión y un estado.»³ Y precisamente uno de los aspectos sobresalientes de este proceso es el progreso (dicho descriptivamente), al que acompaña la convicción de progreso *indefinido*. También hay que destacar el «volumen» y el alcance del cambio técnico que, en realidad, ya lo abarca todo; siendo de lo más llamativo, y también inquietante, lo que ponemos bajo el dominio de la biotecnología, es decir, la posibilidad de reelaborar la propia constitución humana. Los peligros de la macrotécnica moderna se reducen, pues, a su potencial destructor, por una parte, y a su potencial manipulador, por otra.

Así, por ejemplo, y más en particular, cabe observar cómo las consecuencias del progreso tecnológico tienen efectos irreversibles. Antes, el hombre entendía (aunque a veces pudiera no ser así) que sus intervenciones sobre la naturaleza eran superficiales y sin peligro, puesto que la naturaleza iría restableciendo su propio equilibrio. Los elementos: la tierra, el mar, el cielo, los animales... permanecían ajenos a la capacidad técnica y modificadora del hombre: «Mientras las empresas del hombre siguen su efímero

3. Jonas, *Técnica, medicina y ética*, Barcelona, Paidós, 1977, p. 16.

curso, ellos permanecen.»⁴ Ni la caza, ni la agricultura, ni la tala de bosques, ni el asentamiento de nuevas poblaciones... parecían modificar sustancialmente y a largo plazo el conjunto. Que el hombre y sus empresas pasan y la naturaleza permanece era la constante de la experiencia milenaria. De ahí que la ciudad pudiera entenderse como el enclave de lo humano frente a la dureza, inmensidad e imperturbabilidad de la naturaleza. Con lo que la responsabilidad tenía que ver, evidentemente, con los asuntos humanos de la ciudad; a nadie se le ocurría preocuparse por la naturaleza, ya que ésta se bastaba perfectamente a sí misma. Ante la naturaleza se nos invitaba a ejercer el ingenio; la ciudad, en cambio, ámbito de las relaciones humanas, sí era el lugar de la ética.

Otra característica de la acción humana susceptible de ser calificada de correcta o incorrecta era su casi inmediatez temporal y su cercanía espacial. En las máximas éticas tradicionales, los actores participan de un presente común y lo que se dice (por ejemplo: que hay que ser prudente) tiene en cuenta lo que ocurre en casa o en el contexto de la ciudad y también entre los familiares y entre los conciudadanos. Esto ha cambiado a consecuencia del alcance de la técnica moderna. Los límites espacio-temporales se han desplazado extraordinariamente, abarcando ya el planeta entero y a las generaciones futuras. Efectivamente: ahora es el conjunto de la naturaleza lo que resulta por primera vez *vulnerable*, es decir, modificable sustancialmente por nuestra acción, y las consecuencias de nuestros actos pueden ser de tan largo alcance que ponen en liza a las generaciones futuras. Ahora bien, el desplazamiento de las coordenadas espacio-temporales lleva a exigir a nuestra capacidad moral un cambio muy notable de perspectiva. Lo relativo a la vulnerabilidad de la naturaleza, a la continuidad de la humanidad y, en particular, al poder de intervención sobre nuestra propia constitución como humanos (alargar la vida, controlar la conducta, manipular genéticamente en aras a conseguir un modelo mejor...) abre horizontes a los que van asociadas preguntas éticas de no poca importancia.

Al advertir todo esto ya se intuye el «aire» que tendrá la nueva actitud ética. Destaquemos de entrada dos componentes de tal

4. Jonas, *El principio de responsabilidad*, cit., p. 27.

actitud: su orientación al futuro y su carácter «conservador». Es una ética de cara al futuro no porque se piense que sea la del día de mañana, sino que es la ética actual que se ocupa —y pre-ocupa— del mañana. En consonancia con ello se entiende que, si bien tradicionalmente la responsabilidad se ha vinculado a lo hecho (el agente ha de responder de sus actos), la de Jonas es sobre todo *responsabilidad por lo que se ha de hacer* (responsabilidad orientada al futuro): aquí el centro se desplaza de mí mismo a la cosa que, en cierto modo, depende de mí y así exige mi acción. Lo del carácter «conservador» hay que tomarlo en sentido literal y prepolítico; se resume muy bien en este párrafo del propio Jonas: «Así pues, si la nueva naturaleza de nuestra acción exige una nueva ética de más amplia responsabilidad, proporcionada al alcance de nuestro poder, entonces exige también —precisamente en nombre de esa responsabilidad— una nueva clase de humildad. Pero una humildad no debida, como antes, a nuestra insignificancia, sino al exceso de nuestra capacidad de hacer sobre nuestra capacidad de prever y sobre nuestra capacidad de valorar y de juzgar. Ante el potencial casi escatológico de nuestros procesos técnicos, la ignorancia de las consecuencias últimas será en sí misma razón suficiente para una moderación responsable, que es lo mejor, tras la posesión de la sabiduría.»⁵ La relación de fondo es bien simple: de la humildad por la pequeñez a la humildad por el poder. Y, tanta responsabilidad como tanto poder. *Humildad, moderación, prudencia, responsabilidad, cautela, custodia, conservación, miedo*, junto con *finitud, hombre, humanidad*, van a tejer una urdimbre teórica con firma propia. La ética de la responsabilidad conducirá a una *militancia de la moderación*, a una actitud de vigilia y a prescripciones más bien negativas.

2. El principio y su articulación

Como dice Jonas, esta nueva idea de responsabilidad podría ser formulada como principio y de forma imperativa de la siguiente manera: «Obra de tal modo que los efectos de tu acción sean

5. Jonas, *El principio de responsabilidad*, cit., p. 56.

compatibles con la permanencia de una vida humana auténtica en la Tierra.»⁶ Por de pronto, parece un imperativo muy sensato, que muchos de nosotros podríamos reconocer como parte implícita de nuestra conciencia moral. Pero la cosa es más compleja y problemática de lo que aparenta. Veámoslo. De las dos partes en que puede analizarse el principio, la primera es la que habla de las consecuencias de nuestros actos. Se trata, en efecto, de un principio consecuencialista, pues, a diferencia del imperativo categórico kantiano,⁷ en el que lo que importa es la coherencia de la acción con las exigencias de la propia razón, aquí lo importante es que la acción (y la intención del agente) esté en coherencia con los efectos reales (inmediatos o futuros) de la misma. Pero no sólo consecuencialista; de hecho, como se notará después, el principio tiene cierto carácter deontológico. Por otro lado, y como ya se intuye, aunque también se refiera a las acciones personales, el acento recae sobre las colectivas, pues son éstas las más directamente vinculadas con el progreso tecnológico. Lo cual significa, sobre todo, que estamos ante una ética social.

Mas el principal problema que afecta a la primera parte del principio es el que viene dado por la opacidad del futuro; la gran aceleración del mundo tecnológico nos deja sin certezas respecto al futuro. Lo único que podemos prever es que el mañana será *distinto*, pero difícilmente el cómo será. Mientras que —pongamos por caso— el hombre de la alta Edad Media podía hacer previsiones sobre cómo sería la sociedad al cabo de varias décadas («igual» a la que conocía), observando que los cambios posibles tenían un alcance muy limitado, ¿quién se atreve hoy a predecir la situación en que vivirá la cuarta o la quinta generación a partir de la nuestra? Por supuesto, esta dificultad de previsión afecta directamente a lo de «los efectos de tu acción» del principio. Los efectos a largo plazo de nuestras actuales decisiones y de nuestros modos de vida no los podemos prever. Pues bien, reconocer esta ignorancia —esta imposibilidad de previsión— es ya un deber

6. Jonas, *El principio de responsabilidad*, cit., p. 40.

7. «Obra de tal modo que la máxima de tu voluntad pueda valer para siempre al mismo tiempo como principio de una legislación universal.» Kant, *Crítica de la razón práctica*, § 7.

moral. A partir de este no-saber, construye Jonas como propuesta metodológica lo que llama la *heurística del miedo*. Se trata de que, en vez de permanecer sin más en la simple ignorancia, anticipemos la amenaza; no sabemos lo que pasará, pero sí que podemos representarnos la amenaza de un peligro posible. Es decir, hemos de practicar el ejercicio consistente en representar las posibles consecuencias negativas de nuestras acciones y de las actuales políticas tecnológicas, de modo que el temor, inevitablemente parejo a esta representación de lo posible —que sólo es imaginación— llegue a tener un papel en la toma de nuestras decisiones. La heurística del miedo no es más que una especie de casuística de posibles escenarios futuros elaborada no arbitrariamente sino a partir, al menos en parte, de los conocimientos que vamos alcanzando en las distintas ciencias y en los saberes de los expertos. Que ante esta serie de escenarios se dé más prioridad a los malos que a los buenos es algo de sentido común. Por lo general, si somos sensatos, y —como se diría coloquialmente— «por la cuenta que nos trae», ponemos más atención en los escenarios futuros más bien preocupantes.⁸ Por ejemplo: antes, la gente que vivía del campo elaboraba conservas no sólo para pasar el invierno sino, si podía, para más de un año, «por lo que pudiera pasar». En contraste con este «sentido común», nuestra sociedad se ha acostumbrado algo alegremente al bienestar del corto plazo. Y así tenemos, por un lado, el acomodo de todos nosotros a un presente sordo a las numerosas advertencias de que tal estilo de vida no puede ser duradero y, por otro lado, como complemento perfecto

8. Con esto, el planteamiento de Jonas, en el que también se habla explícitamente del «mandato de la cautela», hay que relacionarlo con lo que en estos últimos tiempos se ha desarrollado bajo el epígrafe de «principio de precaución»; principio que surge en el contexto de la crisis ecológica mundial que empieza a hacerse patente a partir de la década de los setenta del pasado siglo. Algunas catástrofes ecológicas contemporáneas han puesto de manifiesto que el progreso científico y tecnológico puede provocar accidentes de graves e irreversibles consecuencias para el planeta. El principio de precaución tiene que ver directamente con estos dos rasgos: el alcance de las posibles consecuencias de determinadas actuaciones y el hecho de que los procesos de toma de decisiones, aunque tengan muy en cuenta los conocimientos científicos disponibles en ese momento, se desarrollan a menudo en condiciones de ignorancia o incertidumbre.

a lo anterior, una clase política cuyo horizonte temporal raras veces va más allá de la próxima contienda electoral.

Hay quien precisamente le ha objetado a Jonas que la debilidad de su teoría se debe a que la heurística de lo lejano resulta demasiado débil a la hora de incidir en las decisiones políticas, donde suele prevalecer la consecución de ventajas seguras a corto plazo. Es muy difícil que se renuncie a un beneficio próximo por la posibilidad de que se dé un efecto remoto no deseado. A favor de Jonas cabría decir, primero, que ya nada es «remoto» y, después, que la debilidad sería menos de la teoría que nuestra (algunas veces, demasiado bien acostumbrados para ser capaces de ningún sacrificio, y otras veces como pensando implícitamente que el futuro ya resolverá *sus* problemas —cuando en realidad son los nuestros).

«Obra de tal modo que los efectos de tu acción sean compatibles con la permanencia de una vida humana auténtica en la Tierra.» Pasemos al análisis de la segunda parte del principio, en la que se habla de hacer compatibles nuestras acciones con la permanencia de una «vida humana auténtica en la Tierra». Obviamente, el significado de «vida humana auténtica» depende de lo que se entienda por ser humano. Lo que el imperativo exige no es sólo la supervivencia de la humanidad, sino la permanencia del ser humano como tal. Aunque, obviamente, lo primero (la existencia) es condición de posibilidad de lo segundo (la esencia).

El primer deber, la primera responsabilidad, es para con la *existencia* de la humanidad; algo que hasta muy recientes tiempos nunca se había visto peligrar. Es la anticipación de la amenaza —que pueda no haber ya seres humanos— lo que nos pone ante esta responsabilidad. Hay un *deber incondicional* de la humanidad para con la existencia (cosa que ya reconocemos sin necesidad de fundamentación metafísica, aunque ésta se ofrezca después). La primera concreción del imperativo es pues: que haya hombres (nítida condición de posibilidad de todo lo demás). Junto a ella, no sólo la cuestión de la existencia sino también la de la esencia. No se trata sólo de que *haya* hombres sino de que haya *hombres*. Es decir, somos responsables de que no se pierdan la dignidad y la vocación humanas. La convicción antropológica de Jonas es que el hombre auténtico no está por venir, sino que es ya, con todas sus ambivalencias, una realidad presente. Lo de «auténtico» no

puede apuntar, pues, a crear un hombre totalmente nuevo, sino a no perder lo que el hombre *es*. Y, en cierto modo, la heurística del miedo nos ayuda a ver las cosas en este sentido; la amenaza nos lleva a perfilar aquello de la idea (y de la realidad) de hombre que debemos preservar: «...solamente la *prevista desfiguración* del hombre nos ayuda a forjarnos la idea de hombre que ha de ser *preservada* de tal desfiguración». ⁹ O, dicho de otro modo: «Solamente sabemos *qué* está en juego cuando sabemos *que* está en juego.» ¹⁰ La ciencia ficción (como trabajo imaginativo) puede suponer una buena aportación en tal sentido. Baste mencionar, como también lo hace Jonas, *Un mundo feliz* de A. Huxley, donde se nos muestra qué es lo que no deberíamos perder. Por desgracia, también la historia nos sirve, ya que, en efecto, «en su historia “el ser humano” ya se ha mostrado en sus momentos más altos y más bajos, en su grandeza y su mezquindad, en lo sublime y lo ridículo». ¹¹ Así, mejor que servirse de determinadas definiciones del ser humano, que al final siempre resultan más o menos reduccionistas, este planteamiento de Jonas permite darse cuenta de lo importante y mantener una apertura. Las citas anteriores sirven tanto para mostrar la eficacia de la heurística del miedo (los escenarios indeseables son los que más nos preparan para advertir lo importante y lo que hemos de preservar), como para, sin dar una definición concluyente y definitiva de lo humano, tener sin embargo algo a lo que agarrarse: la responsabilidad es más importante que la felicidad; la libertad, que una hipotética y utópica perfección... ¹²

9. Jonas, *El principio de responsabilidad*, cit., p. 65.

10. Jonas, *El principio de responsabilidad*, cit., p. 65.

11. Jonas, «La fundamentación ontológica de una ética orientada al futuro», en *Pensar sobre Dios y otros ensayos*, Barcelona, Herder, 1998, p. 142.

12. Realmente, todo depende de una idea de base. La de Jonas es ésta: que lo más valioso ya se ha dado y hay que preservarlo. Pero, naturalmente, hay quien lo puede ver diferente y plantear preguntas perfectamente expresivas de esa otra convicción de base. Pongo el ejemplo de otro filósofo actual que ha focalizado también su atención sobre la técnica: Gilbert Hottois. Lo apunto brevemente porque, con el contraste, se define aún mejor lo específico de cada posición. El discurso de Hottois se decanta a favor de la tecnociencia como *aliado*, eso sí, *consciente*, *reflexivo* y *crítico* del poder transformador de la misma. Aquí la responsabilidad

Somos responsables de la *posibilidad* de una existencia humana auténtica; no de gente banal, sino de personas que, al menos, sean capaces de continuar planteándose la cuestión de la responsabilidad. Fijémonos que aquí, para entender a Jonas, la cuestión clave no es responsabilidad ante quién, sino responsabilidad ante qué. Tal como él lo ve, nuestra responsabilidad no procede de un hipotético derecho de las generaciones futuras a existir, a vivir

vuelve a ser central, pero ya con otra connotación. Varias de sus preguntas insinúan el marco en que se mueve este otro tipo de discurso: ¿Es el hombre el futuro del hombre?, ¿qué hará del hombre el hombre? La pertinencia de estos cuestionamientos radica en el potencial operatorio y transformador de la tecnociencia, el cual permite vislumbrar, al menos como posibilidad, un futuro *transhumano*; posibilidad que, además, pone de relieve la insuficiencia y la caducidad de unos parámetros éticos centrados exclusivamente en la definición del hombre. Gilbert Hottois sugiere ampliar nuestro horizonte temporal para hacer así todavía más plausibles y pedagógicas estas especulaciones: «¿Qué será del hombre dentro de algunos millones de años? En la escala cósmica del tiempo, la idea de una conservación de lo humano nos parece algo muy inverosímil.» He aquí, en esta precisión, casi todo. Hay que añadir que tal desaparición de lo humano no habrá de ser necesariamente una catástrofe, ni tan siquiera nada que lamentar. «Rechazaría el término “humanista” —continúa Hottois— si se viese en él una valoración absoluta de una noción del hombre definida de una vez por todas, en oposición a lo que no es humano.» Un planteamiento que se expresa en estos términos se mantendrá, desde el punto de vista ético, en actitud de apertura y tolerancia, aunque no necesariamente de relativismo; la complejidad y la dificultad serán las constantes que tendrá que afrontar en todo momento el juicio, que, para ayudarse un poco, puede partir de la hipótesis de que ni todo vale, ni puede darse una única solución acertada del problema. Al fin y al cabo, se tratará de cómo arreglárselas en una especie de frontera en la que se unen o se separan —depende de cómo se mire— «en primer lugar la ilimitada apertura de lo posible y la infinita esperanza que esa posibilidad supone para las generaciones venideras. Después, la sabiduría y la prudencia, y la responsabilidad: nosotros —la humanidad— *tenemos todo el tiempo*. No es sabio ni prudente precipitarse, como si ya mañana fuésemos a convertirnos “como en dioses”». El futuro transhumano del hombre está abierto, pero de ahí su enorme responsabilidad en no precipitarse, en no escoger mal, en definitiva, en no equivocarse. Los errores, corrientemente de precipitación, proceden, como se argumenta en la meditación cartesiana, de un ejercicio de la voluntad más allá de lo visto por el entendimiento; cuando se hace o se decide lo que todavía no se sabe o no se comprende suficientemente bien. La responsabilidad se definiría aquí como la desaceleración de la decisión, a la espera del movimiento más lento del entendimiento. Como casi siempre, las diferencias tienden a ser de matiz o de prioridad: mientras

bien y a ser felices. No es el deseo de los futuros seres humanos lo que sondeamos; incluso podemos imaginar generaciones futuras que se sientan perfectamente satisfechas y felices, y sin embargo reconocer nuestra falta de responsabilidad por haber dado lugar a semejante situación. Podríamos ser autores de una vida satisfecha pero ya no humana (otra vez, *Un mundo feliz*). «¿Qué significa esto? (...) Pues quiere decir que hemos de velar no tanto por el *derecho* de los hombres futuros —por su derecho a la felicidad, que, en cualquier caso, debido a lo fluctuante del concepto de felicidad, sería un criterio precario— cuanto por su *deber*, por su deber de conformar una auténtica humanidad.»¹³ No es una determinación circular. Lo que «responsablemente» se advierte como contenido de la esencia humana no es sino la responsabilidad: «El ser humano es el único ente conocido que *puede* asumir responsabilidad. Este “poder” lo entendemos de manera inmediata como algo más que una mera constatación empírica. Lo entendemos como una característica distintiva y decisiva de la *esencia* del ser humano y de su equipamiento existencial.»¹⁴ Con acierto habla Jonas de responsabilidad por la *idea* de hombre. Idea singular que no *asegura* la existencia (como se pretendía que sí ocurría con la idea de Dios en el famoso argumento ontológico), pero que *exige* que haya hombres. Pensar la idea de hombre implica advertir como esa idea pide la existencia de la cosa representada. La esencia humana como responsabilidad obliga a garantizar la continuidad de su presencia en el mundo. Pero ¿cuál es el fundamento de esta exigencia? La respuesta requiere el paso a la metafísica.

la mirada de Jonas sobre la tecnociencia está más llena de preocupación que de esperanza, la de Hottois lo está más de esperanza que de preocupación (la preocupación, en este segundo caso, procede más bien de factores extrínsecos a la tecnociencia, factores que pueden utilizar mal este poder); mientras que la mirada del primero lo es, principalmente, sobre lo que hemos de preservar, la del segundo lo es más sobre lo que podemos (y debemos) evolucionar; la del primero es una responsabilidad por lo que el hombre es, la del segundo una responsabilidad por lo que puede llegar a ser. Cfr. G. Hottois, *Essais de philosophie bio-éthique et biopolitique*, París, Puf, 1999.

13. Jonas, *El principio de responsabilidad*, cit., p. 86.

14. «La fundamentación ontológica de una ética orientada al futuro», en *Pensar sobre Dios y otros ensayos*, cit., p. 144.

3. Fundamentación metafísica y otras cuestiones de base

El lector del libro de Jonas se encuentra inmerso, de golpe, en una serie de divagaciones metafísicas que pueden parecerle incluso innecesarias; entre ellas preguntas como esta: «¿por qué es mejor que haya algo en vez de nada?». Pero, en realidad, Jonas hace allí dos cosas en una: fundamentar su teoría y recuperar buena parte de su trabajo filosófico anterior. Como ya se ha dicho, *El principio de responsabilidad* es una obra de madurez; al publicarla Jonas tenía ya setenta y cinco años. ¿Qué es lo que hasta entonces había ocupado su trabajo filosófico? Como él mismo relata,¹⁵ cabría señalar tres etapas: una, dedicada especialmente al estudio del gnosticismo, otra, a una especie de filosofía del organismo y, finalmente, la tercera, a la ética ante el fenómeno del poder técnico. Creo que aunque sea muy en resumen vale la pena ver la ilación que hay entre dichas etapas.

3.1. *El gnosticismo: una experiencia de mundo*

Inspirado por el Heidegger de *Ser y tiempo* y por la forma de hacer teología de su amigo R. Bultmann (quien interpreta el texto sagrado a partir de categorías existenciales, con la idea de que detrás de todo dogma y de todo mito hay una experiencia existencial que le da sentido), Jonas trabajó durante años sobre el gnosticismo. A pesar de las distintas fuentes y direcciones del gnosticismo, ¿podrían indicarse las experiencias originarias a las que responden? La hipótesis de Jonas es que sí y que detrás del fenómeno gnóstico hay una experiencia histórica nueva que contrasta con cosmovisiones de carácter panteísta como las que se expresan en el mundo griego con la idea de un cosmos ordenado —valga la redundancia— y divino del que el hombre forma parte. La experiencia de mundo que expresa el gnosticismo es ya otra: el mundo se ha hecho extraño al hombre o éste se siente extraño al mundo,

15. Cfr. su interesante ensayo autobiográfico: «Ciencia como vivencia personal», en *Más cerca del perverso fin y otros diálogos y ensayos*, Madrid, Los libros de la Catarata, 2001.

al mismo tiempo que ya no se identifica el mundo con lo divino sino que se marca más bien una separación: el mundo es algo oscuro y lo divino está ausente. Este dualismo entre mundo y Dios permite otro dualismo, ahora en el mismo seno del hombre; a pesar de su existencia mundana, algo hay en él de divino: el cuerpo y el alma son de este mundo, pero el espíritu (*pneuma*) pertenece al reino de la luz y a lo divino. Antes el cosmos lo unía todo: Dios, mundo y hombre. Ahora, las separaciones son insalvables. Consecuentemente, Jonas cree que la diferencia cosmológico-metafísica más relevante es entre monismo y dualismo.¹⁶ Efectivamente, del gnosticismo antiguo podemos aprender que «el dualismo se plantea entre el hombre y el mundo, y paralelamente entre el mundo y Dios. Se trata de un dualismo de magnitudes no complementarias, sino contrarias, y en realidad, de *un* dualismo, puesto que el que existe entre el hombre y el mundo repite en el nivel de la experiencia el existente entre el mundo y Dios y se deriva de él como su fundamento teórico. (...) En esta polaridad de tres elementos, el hombre y Dios se oponen juntos al mundo, pero a pesar de esa esencial copertenencia están separados precisamente por el mundo».¹⁷ Consecuentemente, el mundo no muestra ningún rasgo divino, y por eso Dios es lo totalmente Otro. El mundo ha sido creado por algo o por alguien inferior al verdadero Dios. Por eso, su posible orden y el conocimiento que de él pueda tenerse no son los auténticos y propiamente divinos. El gnóstico seguirá reconociendo un orden en el universo, pero se trata de un orden que se ve como ajeno al hombre e incluso como restricción de su libertad, a modo de *fatum*. Jonas observa muy acertadamente que lo que se desvanece, con la experiencia gnóstica, es la idea de la parte y del todo, de que el hombre forma perfecta parte de un todo ordenado-divino y como tal ejecuta la función (el papel) que en esa obra se le tiene asignado: «La aspiración del individuo gnóstico no era representar la parte a él asignada por el todo,

16. En mi opinión, la idea relacional que se encuentra tanto en el cristianismo como en el judaísmo, y que filósofos como Rosenzweig, Buber y Lévinas han priorizado en su pensar, ayuda a salir de esa alternativa.

17. Jonas, «Gnosticismo, existencialismo y nihilismo», en *El principio vida. Hacia una biología filosófica*, Madrid, Trotta, 2000, p. 286.

sino ser propiamente él mismo, existir de modo “auténtico”». ¹⁸ El gnóstico experimenta la ley del universo y la ley del imperio, como ajenas a sí mismo.

Ahora bien, el estudio sobre el gnosticismo antiguo le permite a Jonas empezar a trazar muy interesantes vínculos con el pensamiento moderno y contemporáneo. El primer volumen sobre el gnosticismo es de 1934. Allí Jonas apunta ya la relación entre las categorías existencialistas y la experiencia gnóstica, en particular, la del «ser arrojado» de Heidegger: «Sería muy interesante comparar el uso gnóstico del término con el de Martin Heidegger en un reciente análisis filosófico sobre la existencia. Todo lo que deseamos decir aquí es que, en ambos casos, “haber sido arrojado” no es una mera descripción del pasado sino un atributo que califica la situación existencial dada y que viene determinada por ese pasado.» ¹⁹ ¡La *Geworfenheit* ya estaba en los mitos gnósticos! El dualismo gnóstico se revela como el trasfondo del existencialismo: «el éxito de la lectura “existencialista” de la Gnosis invitaba a la lectura casi “gnóstica” del existencialismo y, con él, del espíritu moderno». ²⁰

Para percatarse de la fecundidad de este trasvase hermenéutico, merece mucho la pena tener en cuenta el capítulo titulado «Gnosticismo, existencialismo y nihilismo», que tiene por origen un texto de principios de los años cincuenta, y que Jonas añadió, con algunas modificaciones, tanto en una nueva edición de *La religión gnóstica* como en *El principio vida*. ²¹ Ya hemos citado la experiencia del «haber sido arrojado». Podemos añadir también, junto al antinomismo antiguo, el moderno, del cual la frase de Nietzsche «Dios ha muerto» es una de las más incisivas expresiones, pues con ella se alude, por lo menos en parte, al hundimiento de toda la normatividad vinculada a los dos milenios de cristianismo. Y luego, aunque con una diferencia espe-

18. Jonas, «Gnosticismo, existencialismo y nihilismo», en *El principio vida. Hacia una biología filosófica*, cit., p. 291.

19. Jonas, *La religión gnóstica. El mensaje del Dios Extraño y los comienzos del cristianismo*, Madrid, Siruela, 2000, p. 98.

20. Cfr. «Ciencia como vivencia personal», en: Jonas, *Más cerca del universo fin y otros diálogos y ensayos*, cit., p. 143.

21. Jonas, «Gnosticismo, existencialismo y nihilismo», en *El principio vida. Hacia una biología filosófica*, cit., p. 281.

cialmente significativa estaría el tema de la naturaleza. Uno de los contenidos más sobresalientes de la experiencia moderna de la naturaleza, más incluso que el de su inmensidad, es el de su silencio y su indiferencia. La naturaleza no cubre, ni ampara, el destino humano. Por lo que no sorprende que el hombre se experimente sin morada propia; el mundo se le ha hecho extraño, ajeno, sin parentesco alguno. Como decía Pascal: «El silencio eterno de estos espacios infinitos me espanta.»²² En cierto sentido, es peor el gran silencio procedente de la indiferencia, que una naturaleza contra la que uno tiene que afirmarse (como ocurría en el gnosticismo antiguo): «...el hombre gnóstico está arrojado a una naturaleza antidivina y por ello antihumana; el hombre moderno lo está a una naturaleza indiferente. Solo esta última tesis lleva implícito el vacío absoluto, el abismo realmente sin fondo».²³ Esto permite incluso perfilar la primera de las similitudes aludidas: «la expresión estar arrojado al mundo es un resto de una metafísica dualista». Algo del antiguo dualismo ha desaparecido y, sin embargo, persisten las consecuencias. La propia naturaleza arroja de su seno un ser interesado por su ser, es decir, por el sentido. Una naturaleza carente de sentido arroja un ser interesado por el sentido. Extraña y cruel paradoja. «El rompimiento entre el hombre y el ser total está en la base del nihilismo.»²⁴

3.2. *Una filosofía de lo orgánico*

Con esto, llega Jonas a lo que es su tercer reto: elaborar una filosofía no dualista; acercándose a las ciencias de la naturaleza va a intentar una nueva filosofía de la biología, una filosofía de lo orgánico o una biología filosófica. Es la etapa de *El fenómeno de la vida* (1963).²⁵ El modelo mecanicista querrá superarse con una

22. Pascal, *Pensamientos*, (§91), Madrid, Planeta, 1986, p. 25.

23. Jonas, «Gnosticismo, existencialismo y nihilismo», en *El principio vida. Hacia una biología filosófica*, cit., p. 300.

24. Jonas, «Gnosticismo, existencialismo y nihilismo», en *El principio vida. Hacia una biología filosófica*, cit., p. 301.

25. *The Phenomenon of Life. Toward a Philosophical Biology*, Nueva York, Harper and Row, 1963. En la traducción alemana Jonas cambió de título: *Or-*

visión organicista: «lo orgánico prefigura lo espiritual ya en sus estructuras inferiores, y el espíritu sigue siendo parte de lo orgánico incluso en sus más altas manifestaciones».²⁶

Jonas se ocupa de diferenciar su planteamiento del de Teilhard de Chardin con su teoría evolucionista de un universo encaminado hacia su perfección. En la concepción de Jonas la vida se contempla «como un experimento con apuestas y riesgos crecientes, que en la libertad del hombre, preñada de peligros, puede llevar tanto a la catástrofe como al éxito».²⁷ A pesar de cierta sintonía, también se diferencia de Whitehead y su *Proceso y realidad*: «Mi tesis era —recuerda Jonas— que la esencia de la realidad se expresa del modo más acabado en la existencia física del organismo, no en el átomo, no en la molécula, no en el cristal, tampoco en los planetas y en los astros, etc. (...) Sólo si partimos de este punto es posible formular una teoría del ser.»²⁸

En el fenómeno de la vida ve Jonas lo que permite ir más allá de todo dualismo y, en particular, del que se supone entre materia y espíritu. El título alemán que Jonas da a su libro sobre la vida, *Organismo y libertad*, quiere expresar ya esa superación. La vida del organismo, en su evolución, es la fuente de grados cada vez más elevados de libertad. Esta es la intuición de Jonas: el organismo depende de la materia, pero a la vez la trasciende; el organismo no se reduce a la materia que él metaboliza, por eso el germen de la libertad se encuentra en el metabolismo. El hombre no supone ningún salto con respecto al resto del mundo orgánico. Pero, a diferencia de Darwin, el acento se pone en lo alto. No es que el hombre se reduzca a... sino que toda la naturaleza muestra su valor a partir de lo humano, su más elevada expresión.

Jonas acepta el evolucionismo pero no la falta de teleología de éste. El filósofo que contempla el gigantesco panorama de la vida

ganismus und Freiheit (1973). Y en una segunda edición (después del éxito de *El principio de responsabilidad*) volvió a cambiarlo: *Das Prinzip Leben. Ansätze zu einer philosophischen Biologie*, Frankfurt, Insel, 1994. La traducción española lo es de esta última edición alemana: *El principio vida. Hacia una biología filosófica*, cit.

26. Jonas, *El principio vida*, cit., p. 13.

27. Jonas, *El principio vida*, cit., p. 10.

28. Jonas, *Memorias*, cit., p. 341.

sobre nuestro planeta, y se ve a sí mismo como una parte de él, no podrá admitir que todo el proceso que ha llevado hasta aquí sea ciego.²⁹ Y esto es lo que está presente como fundamentación en *El principio de responsabilidad*. La naturaleza viva tiene al menos un fin: la conservación de la vida. Esta finalidad es un valor en sí: «...cada ser que siente y anhela no es sólo un fin de la naturaleza, sino también un fin en sí mismo, esto es, su propio fin. (...) Su modo de ser es la conservación mediante el obrar».³⁰ Aquí está todo: tanto el paso a la metafísica como a la ética. La vida, como ser, es un fenómeno precario, amenazado por el no-ser, por la muerte; hay que cuidarla. Éste es el imperativo que emerge del mismo ser.

3.3. *Metafísica y ética*

La pregunta metafísica fundamental es la que inquiere por el valor del ser. Todos sabemos cómo rezaba la pregunta de Leibniz recuperada por Heidegger: «¿Por qué es en general el ente y no más bien la nada?», o más simplemente: «¿Por qué hay algo y no más bien nada?» Esta pregunta Jonas la interpreta (o la transforma) en esta otra: «¿Por qué debe ser algo con preferencia a nada?», es decir, «¿por qué es mejor que haya algo en vez de nada?» o, lo que sería lo mismo: «¿es valioso el ser?»³¹

Sólo lo que de algún modo tenga valor o sea bueno merece existir. Ahora bien: «Hay que observar que la mera *posibilidad de atribuir* valor a lo que es (...) determina la superioridad del ser sobre la nada».³² Lo que Jonas defiende, pues, es que la superioridad del ser sobre la nada y que el ser merezca ser viene dado por la posibilidad del valor. Como la audacia de Jonas parece no tener límites, se embarca entonces en un intento de descubrir de nuevo el valor del ser en un mundo marcado por la conmoción nihilista. Y es ahí donde se remite a la finalidad en la naturaleza, de la que acabamos de hablar.

29. Jonas, *El principio vida*, cit., p. 13.

30. Jonas, *El principio de responsabilidad*, cit., p. 148.

31. Jonas, *El principio de responsabilidad*, cit., p. 95.

32. Jonas, *El principio de responsabilidad*, cit., p. 95.

Un martillo y un tribunal han sido creados y pensados con vistas a un fin. Son ambos artificiales. En ambos casos el fin en sí mismo es el hombre. Martillo y tribunal son entidades teleológicas. En este punto, podría uno pensar que lo que ocurre es que el hombre (la subjetividad humana) es quien atribuye (subjetivamente) fines a la naturaleza. Pero Jonas emprende una interpretación distinta. Primero: no separar subjetividad de naturaleza. La subjetividad no hay que entenderla como un epifenómeno de la materia y explicable causalmente a partir de ella, sino como un principio eficaz tanto en la determinación del pensamiento y la acción como en la intervención en el mundo, y por lo tanto, muestra de la interacción psicofísica.³³ La intención de Jonas es, como él mismo confiesa, esta: «Lo que pretendemos —a la postre, en razón de la ética— es extender la *sede ontológica* del fin desde lo que se manifiesta en la cúspide del sujeto hasta lo que se halla oculto en la amplitud del ser.»³⁴ Jonas pretende descubrir el valor en el ser mismo, con lo que la ética tendría entonces un fundamento ontológico directo.³⁵ Y, evidentemente, si esto es así, no hay lugar para la denuncia de falacia naturalista: no hay paso del ser al deber, porque el deber ya está en el ser.

Podemos decir que la naturaleza tiene valores en cuanto que tiene fines. Pero la libertad (concebible, también, como un fin de la naturaleza) supone la posibilidad de no asumir indiscriminadamente los «valores» de la naturaleza. Y con esto vemos la articula-

33. Cfr. Jonas, *El principio de responsabilidad*, cit., p. 120. Y también el escrito de Jonas concebido como parte de la fundamentación metafísica del principio de responsabilidad: *Poder o impotencia de la subjetividad*, Barcelona, Paidós, 2005.

34. Jonas, *El principio de responsabilidad*, cit., p. 130.

35. Arendt, amiga de Jonas desde la Universidad, ya le decía que ella no estaba de acuerdo con esta especie de fundamentación biologicista de la responsabilidad. (Cfr. Jonas, *Memorias*, cit., p. 350). Y qué lejos está también Jonas de Lévinas. Jonas se sitúa en esta idea del ser que quiere persistir en el ser, y ve allí el fundamento de la ética. En cambio, Lévinas dice precisamente lo contrario: no es el ponerse del ser, sino el deponerse; no es la libertad sino la justicia; no es la continuidad en el ser y la perseverancia, sino la desposesión y la exposición... Esto ayuda a entender la perspectiva, la mentalidad... Creo que también habría que cuestionar en este sentido: ¿Se refiere Jonas al *conatus essendi*? Puede que la metafísica no sea la parte más notable del planteamiento de Jonas.

ción entre metafísica y ética. El valor de las cosas implica una interpelación sobre nosotros, capacitados, a nuestra vez, para ser *afectados* por esta exigencia, por esta demanda. A tal capacidad la llama Jonas *sentimiento* de responsabilidad (en todos los grandes filósofos morales, además de la racionalidad está el elemento afectivo que tiene que ver con este puente entre la moralidad y el bien). Gracias al sentimiento de responsabilidad, el sujeto se vincula con las exigencias del mundo, con el valor del ser: «Nosotros afirmamos que es este sentimiento, más que ningún otro, el que puede producir en nosotros una disposición a apoyar con nuestro obrar la exigencia del objeto a la existencia.»³⁶ En buena medida, plantea esto Jonas discutiendo con la propuesta kantiana, que asigna ese papel al respeto.³⁷ A Jonas le parece que la responsabilidad compromete para la acción más que el respeto kantiano.³⁸

Este paso del valor del ser (de la finalidad de la naturaleza) a la responsabilidad se muestra de forma mayúscula en el ejemplo de la relación del adulto con el neonato. El *ser* de los hijos contiene el *deber ser*, y los padres *responden* a ese deber-ser con su responsabilidad: el mero respirar del recién nacido «dirige un irreplicable “debes” al mundo que lo rodea: que lo acoja en su seno».³⁹ El ser incorpora el valor y el deber: «Estrictamente, lo que quiero decir es que en este caso [del recién nacido] el ser de un existente simplemente óntico contiene, de manera inmanente y evidente, un deber para otros.»⁴⁰ Aquí me parece pertinente una aclaración: que el recién nacido se convierta en ejemplo paradigmático no debe llevar a erróneas interpretaciones. No se trata de una especie de «sacralidad» de la vida concentrada muy especialmente en el derecho del feto o del recién nacido. Se trata de la responsabilidad del hombre para con el valor del ser. Y los niños ejemplifican esto en general. No sólo el recién nacido: todo niño, por su fragilidad

36. Jonas, *El principio de responsabilidad*, cit., p. 160.

37. «El respeto a la ley moral es un sentimiento producido por un motivo intelectual, siendo este sentimiento el único que reconocemos cabalmente a priori y de cuya necesidad nos cabe apercibirnos.» *Crítica de la razón práctica* (A, 130).

38. Una interpretación del respeto diferente de la kantiana es la que he desarrollado en: *El respeto o la mirada atenta*, Barcelona, Gedisa, 2006.

39. Jonas, *El principio de responsabilidad*, cit., p. 216.

40. Jonas, *El principio de responsabilidad*, cit., p. 216.

y precariedad (por no tener asegurado su futuro por sí mismo) pide responsabilidad: «El infanticidio es un crimen como cualquier otro asesinato, pero un niño hambriento —esto es: dejar que un niño muera de hambre— es un pecado contra la primera y fundamental responsabilidad que puede tener el hombre.»⁴¹

Ante el niño, es la nuestra una responsabilidad por su futuro. Nuestro cuidado tiene que ver con hacer posible su futuro (finalidad intrínseca a su ser). Así pues, en general, responsabilidad ante el futuro de los hombres. Pero asimismo responsabilidad ante la naturaleza. En primer lugar, porque el futuro de los hombres no puede disociarse del de la naturaleza y, en segundo lugar, porque en el caso de que la naturaleza pudiera disociarse del hombre, aquélla debería ser cuidada para evitar su destrucción a causa de nuestro poder tecnológico. En fin: «En un punto de vista auténticamente humano, la naturaleza mantiene su propia dignidad, la cual se opone al uso arbitrario de nuestro poder. Como productos surgidos de la naturaleza, debemos fidelidad al conjunto de sus creaciones con las que nos hallamos emparentados, entre las cuales la de nuestro propio ser es su más alta cumbre, que, bien entendida, tomará bajo su cuidado todo lo demás».⁴² Hay una dignidad asociada a la naturaleza, aunque la prioridad está en lo humano (aquí, se muestra, según creo, el «judaísmo» de Jonas): en la elección entre el hombre y la naturaleza «el hombre tiene prioridad sobre la naturaleza».⁴³

3.4. *Un nuevo mito*

Jonas empieza estudiando los mitos gnósticos y termina narrando él mismo otro mito, naturalmente no gnóstico, que se avenga con y refuerce tanto su filosofía de lo orgánico, como su ética de

41. Jonas, *El principio de responsabilidad*, cit., p. 221.

42. Jonas, *El principio de responsabilidad*, cit., p. 228.

43. Jonas, *El principio de responsabilidad*, cit., p. 228. Creo que esto hay que tenerlo muy en cuenta, pues no pocas veces se dan discursos ecologistas con una cierta sacralización de la naturaleza diluyendo la relevancia de lo humano.

la responsabilidad, así como la inevitable referencia al nudo que supone la cuestión simbólica de Auschwitz. La narración mítica no deja de ser una buena manera de imaginar el mundo y dar sentido a través de un lenguaje alejado de la abstracción. Se trata del «mito de un Dios que, a partir de la Creación, se despojó de su propio poder y que ahora se encuentra en el curso del mundo, la doctrina de un Dios que en el experimento de la creación del mundo renuncia a su propia omnipotencia, abandonándose en ese instante en manos de un mundo en devenir, de tal modo que la aventura de ese mundo puede terminar con el enriquecimiento del ser de Dios, pero también puede fracasar (...) Un Dios que voluntariamente ha devenido impotente y que espera que el mundo esté a la altura de tal alto riesgo y asuma la responsabilidad también por Su destino y el de Su creación».⁴⁴ No hay panteísmo (en sentido de un todo que ya siempre es *perfectamente* divino); no hay un Dios exterior que lo puede todo sobre el mundo, es decir, no hay *omnipotencia*; hay *devenir* de Dios y del mundo, y preocupación y sufrimiento de Dios en y por el mundo; hay *responsabilidad* del hombre por el futuro de sí mismo (del mundo) y de Dios.

4. Crítica a la utopía

«Hay que comprender en lo más íntimo que *el hombre merece la pena* tal como *es*.»⁴⁵ Como ya se ha dicho antes, es éste uno de los presupuestos de la teoría de Jonas. La dura crítica que entabla con las filosofías del progreso y de la utopía parte de él, así como también de él surge la idea de custodia y de prevención. Sabemos de sobra que, al menos en parte, la vida es adaptación y que, en particular, el hombre tiene también esta plasticidad. Pero Jonas considera que «el hombre no puede adaptarse a cualquier cosa».⁴⁶

44. Jonas, *Memorias*, cit., p. 371. Para verlo todo desarrollado cfr. «El concepto de Dios después de Auschwitz. Una voz judía», en *Pensar sobre Dios y otros ensayos*, cit.

45. Jonas, *Técnica, medicina y ética*, cit., p. 192.

46. Jonas, *El principio de responsabilidad*, cit., p. 203.

No vale, pues, decir: «el hombre ya se adaptará», puesto que tal vez haya un tipo de adaptación que suponga una «pérdida de humanidad».

Es en este punto donde Jonas entabla una discusión con Ernst Bloch (uno de los autores marxistas que más relevantes han sido a mediados del siglo pasado). En Bloch está por llegar el hombre auténtico, y por eso el título de su principal obra es: *El principio de esperanza*; título que Jonas tuvo muy presente para fijar el suyo propio. En el marxismo se da una escatología activa con un bien futuro que nos obliga a todos, y se considera que el poder técnico ha de ponerse al servicio de ese fin. Es decir, el marxismo implica una exigente ética social orientada al futuro. Y la técnica desempeña ahí un papel imprescindible: es la *condición de posibilidad* para ese acceso al estadio final. Esto es importante de subrayar: los problemas de alienación que denuncia el marxismo lo son respecto a la estructura económica, pero no con relación a la técnica. Ésta es, en sí misma, un medio de liberación y no de enajenación. De modo que la tríada conceptual que articula el pensamiento marxista sería la de progreso-técnica-utopía. Para conseguir el hombre nuevo y moralmente superior, hay que asegurar el dejar atrás la lucha de clases y disponer de una sociedad de mayor justicia y también de bienestar (pues la pobreza no se aviene con la moralidad; un mínimo de bienestar material es condición de posibilidad de la madurez moral) y para eso la técnica es el medio indispensable.

¿Qué objeta Jonas a Bloch? Pues que no preste bastante atención a los peligros del poder técnico y, más grave aún, que, igual que la mayoría de los planteamientos utópicos, a pesar de la «noble intención», se hipotequen por un «ideal falso».⁴⁷ Hay dos tipos de razones que dan cuenta de por qué la utopía es un ideal falso: las primeras vinculadas a la situación de abundancia que requieren, las segundas, y más relevantes, relativas a la misma idea de hombre y a lo que pueda y deba entenderse por una situación de perfección, de sociedad y de vida ideal. Por lo que se refiere a lo primero, Jonas cree que, en general, la solución a los problemas de la sociedad contemporánea tiene que ser «más la

47. Jonas, *El principio de responsabilidad*, cit., p. 263

contracción que el crecimiento».⁴⁸ (Dicho sea de paso: creo que Jonas se equivoca al decir que la contracción será mejor recibida por los «pragmáticos libres de ataduras ideológicas» que por los utópicos; los primeros andan instalados en el hedonismo de una vida regalada y no veo que eso facilite ningún tipo de contracción ni de contención.)

Jonas piensa que el lugar propio del progreso se halla en el proceso del individuo, proceso que a través de la educación y la experiencia le lleva a la madurez. Proceso que no termina nunca y que, en cierto sentido, apunta más allá de lo alcanzable. Pero este proceso no tiene paralelo histórico (es decir, colectivo). Jonas admite, como no puede ser de otro modo, que hay «un desarrollo en la ciencia y la técnica, en el orden socioeconómico y político, en la seguridad y el goce de la vida, en la satisfacción de las necesidades...»⁴⁹ En todo ello se da un proceso hacia lo mejor. Lo que no significa sin riesgos muy importantes y sin retrocesos, a veces, espantosos. La cuestión es: «¿llega, con el “comer”, la “moral”?»⁵⁰ ¿Con un orden económico y social justo un hombre bueno? Lo que a todas luces le parece a Jonas excesivo es la fe de que en el «reino de la libertad» marxista el hombre llegue a cumplir su verdadera esencia. Es decir, que el hombre auténtico no ha aparecido todavía y aguarde para ello la venida del reino de la libertad. ¿Cómo sería ese paraíso, y cómo se viviría en él? La circunstancia más importante de la utopía es el *ocio*: «el ocio significa precisamente la liberación de la esclavitud del trabajo al servicio de la necesidad».⁵¹

El acceso al reino de la plenitud humana viene, en parte, por la liberación del trabajo. De modo que la nueva vida tendría lugar en una especie de ocio no ocasional (un ocio que ya habría dejado de ser un elemental paréntesis del esfuerzo del trabajo), sino un ocio permanente. Es Bloch quien se ha ocupado precisamente de este tema derivado del planteamiento marxista: cómo dar al ocio un contenido humanamente digno. Bloch cree que en esta

48. Jonas, *El principio de responsabilidad*, cit., p. 265.

49. Jonas, *El principio de responsabilidad*, cit., p. 268.

50. Jonas, *El principio de responsabilidad*, cit., p. 276.

51. Jonas, *El principio de responsabilidad*, cit., p. 300.

situación se desdibujaría la frontera entre trabajo y ocio, y, por lo mismo, la diferencia entre día laboral y día festivo, y se alcanzaría una especie de «cotidianidad festiva». El ocio de la sociedad libre ha de verse como un ocio activo y no como simple holganza. La propuesta de Bloch es comprender «la afición favorita como oficio». Aparentemente, nada mejor cabría imaginarse. El problema, tal como lo ve Jonas, es que se trata de una dedicación en la que ya no hay (salvo excepciones) función o utilidad social y, por lo tanto, el goce y el sentido ha de hallarse exclusivamente en la actividad misma. Jonas da una serie de razones por las cuales la afición favorita como oficio hace perder la deseabilidad de esa utopía: la pérdida de la espontaneidad convertida, por uno mismo, en deber (me gusta jugar a tenis de mesa —ping-pong— pero si, llegada la utopía, lo convirtiera en mi oficio, no estoy nada seguro de que disfrutase con él lo mismo que ahora: ahora juego o no juego...); la pérdida de la libertad (pues el Estado tendría que hacer posible pero también ordenar y armonizar las dedicaciones de todos); la pérdida de la realidad y de la dignidad humana. Este último punto es el más importante. La irrealidad de toda esta dedicación, su superficialidad, llevan a la pérdida de la dignidad. Ocurre, piensa Jonas, que el sentido de la actividad humana se adquiere a partir precisamente de la necesidad y de la dificultad. Cuando ya todo es como un juego, algo importante se ha perdido. En fin, Jonas no está de acuerdo con la tesis marxista de que la libertad comienza donde acaba la necesidad. Dice Jonas: «El *apartamiento del reino de la necesidad despoja a la libertad de su objeto*; sin éste la libertad será algo tan vano como una fuerza sin resistencia.»⁵² Nos lleva a recordar la famosa imagen de la paloma kantiana: a pesar de lo que ésta podría soñar, lo cierto es que sin el aire y su resistencia no habría vuelo. He aquí una muestra de las tentaciones de pensar la utopía.

El principio de responsabilidad de Jonas contrasta con el principio de esperanza de Bloch, sobre todo en este punto nuclear: Bloch confiesa la idea del «todavía no» del hombre propiamente dicho, mientras que Jonas confiesa la idea de que el hombre está «ya ahí», con todas sus ambigüedades. El «todavía no»

52. Jonas, *El principio de responsabilidad*, cit., p. 333.

significa sobre todo esperanza. El «ya ahí», en cambio, responsabilidad por lo mejor de lo que ya hay. Por eso, el error de la utopía, piensa Jonas, es un error de su concepción de la esencia del hombre. El contraste entre la convicción de Jonas y su crítica filosófica al progresismo utópico se concentra en estas palabras: «Todo es “transición” a la luz del “después”, algunas cosas son “cumplimiento” a la luz del “antes”, algunas otras son frustración, pero nada es mero brillo anticipado de lo auténtico, que sólo más tarde llega.»⁵³

No sé si afortunadamente o no, el caso es que hoy en día el utopismo con el que discutía Jonas ya no se da. ¿Se está gestando otra filosofía de la historia que lo sustituya y que igualmente dé a la tecnología el papel protagonista?

53. Jonas, *El principio de responsabilidad*, cit., p. 352.

6. Jacques Ellul: la lógica del sistema técnico

Jacques Ellul, autor de una extensa obra polifacética, con perspicaces estudios sobre derecho, historia, filosofía, teología y sociología, tuvo en la técnica uno de sus temas de constante reflexión. A ella dedicó íntegramente estas tres obras: *La technique ou l'enjeu du siècle* (1954), *Le système technicien* (1977) y *Le bluff technologique* (1988).¹ El haberlo seleccionado no se debe tanto a la valoración que pueda hacerse del conjunto de su pensamiento, como a que, a mi entender, ha aportado una noción de la que no deberíamos ya prescindir: la noción de *sistema técnico* (de la que casi serían sinónimos: *sistema tecnocientífico* o simplemente *tecnociencia*).² La teorización de este tema es un tanto extremosa y, naturalmente, no tiene por qué compartirse, pero al menos hay que reconocer que resulta muy pertinente adoptar la noción de sistema. Uno de los «discípulos» de Ellul más conocidos, Ivan

1. Para la bibliografía de y sobre Ellul, cfr. Joyce M. Hanks, «Jacques Ellul: A Comprehensive Bibliography», en *Research in Philosophy and Technology* (1984), complementada en *Research in Philosophy and Technology* (1991). Y los libros de este mismo autor: Joyce M. Hanks, *Jacques Ellul: An Annotated Bibliography of Primary Works*, Stamford, JAI Press, 2000; y Joyce M. Hanks, *The Reception of Jacques Ellul's Critique of Technology: An Annotated bibliography of writings on his life and thought (books, articles, reviews, symposia)*, New York, Edwin Mellen Press, 2007.

2. Ya desde el principio considera Ellul que la ciencia y la técnica son indisolubles y que tiende a darse un dominio de la segunda, de modo que con «técnica» se nombra ya también a la ciencia. Cfr. *La technique ou l'enjeu du siècle*, París, Economica, 1954; trad. cast.: *La edad de la técnica*, Barcelona, Octaedro, 2003, p. 11-15.

Illich, lo que más agradece a su maestro es que haya acuñado la noción de sistema técnico, utilísima para explicar cuanto ocurre en nuestro mundo.³

Hay algo en lo que coinciden Ellul y Heidegger: nunca acabaremos de entender la técnica contemporánea si nos mantenemos exclusivamente en la concepción instrumental y «antropocéntrica» de la técnica. Se suele pensar, de ordinario, que la técnica es un instrumento en manos del sujeto humano; un instrumento que, como tal, es neutro desde el punto de vista ético, puesto que todo depende del uso que de él hagamos y de los objetivos que queramos alcanzar. Junto con ello, suele ocurrir que, o bien consideramos las diversas técnicas de forma separada, o bien determinamos una característica de la técnica como si fuese la esencia del todo y no tan sólo *una* característica del todo. Ellul (y aquí ya no ha de coincidir con el proceder de Heidegger) nos indica que, para comprender la situación, debemos cambiar estas dos últimas maneras de acercarnos al tema, lo cual es precisamente lo que se intenta con la noción de «sistema técnico». Para captar su sentido nos centraremos aquí principalmente en la obra que lleva por título esta expresión: *Le système technicien*.

1. Sociedad y sistema técnico

Según Ellul cabe decir que, a grandes rasgos, el primer medio del hombre —el primer contexto— fue el *natural*, el segundo, el *social* (claro que siempre hay naturaleza y siempre hay sociedad, pero la cuestión está en cuál es el factor predominante y más decisivo), y hoy lo que se da es el medio *técnico*. La técnica se ha ido introduciendo poco a poco en lo natural y en lo social para, al fin, no quedar a su servicio sino más bien fagocitarlos. El resultado es la *sociedad técnica*. Tal fue la tesis que Ellul defendió en su obra de 1954. Pero en *Le système technicien* piensa que hay que plantear las cosas de un modo algo distinto. Lo primero que hay que hacer es no identificar *tout court* sistema técnico y sociedad.

3. Cfr. el prefacio a la obra colectiva P. Troude-Chastenet, *Sur Jacques Ellul*, Bordeaux, L'Esprit du Temps, 1994, p. 15.

Es obvio que la tecnificación de la sociedad alcanza a todos los ámbitos de la misma: trabajo, ocio, educación, cultura, política, administración... y que esta tecnificación implica homogeneización y, sobre todo, una cierta abstracción: como si la técnica tomase unos aspectos de las cosas y relegase otros. Sin duda se pierde profundidad, matices... El medio técnico es bastante superficial, sin problemas de fondo. De este tipo es la sociedad virtual.

Ahora bien, podría creerse que un proceso tan intenso y extenso de tecnificación llevara a lo que algunos autores como L. Mumford⁴ y N. Wiener,⁵ u otros autores de utopías literarias negativas ponen bajo la imagen de la *Megamáquina*. En tales casos se presenta la sociedad como un todo plenamente organizado en el cual los seres humanos serían poco más que piezas del engranaje. Esto podría interpretarse como que el sistema técnico consiguiera transformar (reducir) totalmente la sociedad a sí mismo, a sistema técnico. Ellul, en cambio, cree que la sociedad nunca ha encajado en este modelo y que tampoco la nuestra puede entenderse así, por muy mecanizada que esté: hay en ella «grandes vacíos no tecnificados». A pesar de la enorme potencia del sistema, *no hay que confundir sistema técnico con sociedad técnica*. Merece la pena transcribir el siguiente párrafo para dejar claro este punto y evitar así malas interpretaciones: «*El sistema existe, pero existe en la sociedad, viviendo al mismo tiempo en ella, de ella e instalado sobre ella. Hay dualidad exactamente como entre la Naturaleza y la Máquina —ésta funciona gracias a los productos naturales: pero no transforma la naturaleza en máquina—. La sociedad es también un “producto natural”. A un cierto nivel, cultura y naturaleza se interpenetran, formando la sociedad, en un conjunto que deviene una naturaleza para el hombre. Y es en este complejo en el que viene a situarse como un cuerpo extraño, invasor e irremplazable, el sistema técnico. No hace de la socie-*

4. Mumford, *The Myth of the Machine*, vol 1: *Technics and Human Development*, vol 2: *The Pentagon Power*, New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1967, 1979. Trad. cast.: *El mito de la máquina. Técnica y evolución humana*, Logroño, Pepitas de calabaza, 2010; *El pentágono del poder. El mito de la máquina*, Logroño, Pepitas de calabaza, 2011.

5. Wiener considera la sociedad como un sistema cibernético. Cfr. N. Wiener, *Cibernética*, Barcelona, Tusquets, 1985.

dad una máquina. Modela la sociedad en función de sus necesidades, la utiliza como soporte, transforma ciertas estructuras, pero en el cuerpo social siempre queda una parte imprevisible, incoherente, irreducible. Una sociedad está compuesta de muchos sistemas, de muchos modelos, de muchos esquemas, situados en diferentes niveles. ¡Decir que la Técnica es el factor determinante de esta sociedad no significa que sea el único! Pero, sobre todo, la sociedad está hecha de hombres, y el sistema, en su abstracción, parece no darse cuenta de ello. Sólo muy al límite se podría pretender esta identificación, pero semejante paso al límite no es muy serio. Lo que diremos, pues, es que la sociedad técnica es aquella en la que se ha instalado un sistema técnico. Pero ella no es este sistema, y entre ambos hay una tensión. No sólo tensión, sino eventualmente desorden y conflicto.»⁶

Pese a la enorme potencia del sistema técnico, no cabe ninguna identificación de sociedad y sistema técnico. Y, en particular, es ésta la razón por la que Ellul se opone también a los planteamientos utópicos, pues éstos consisten a menudo en imaginar modelos de desindividualización y de organización perfectas, y casi siempre parecen exigir la supresión de las zonas de indeterminación, de oscuridad, de imprevisibilidad, de novedad..., es decir, de libertad y de singularidad personal.

En síntesis, pues, éste es el esquema de Ellul: lo que tenemos ante nosotros es la tensión entre sociedad y sistema técnico; eso sí, con un creciente e inquietante dominio del segundo.

2. Características del sistema

¿Qué ha de entenderse por sistema? Antes de pasar a describir lo específico del sistema técnico, enumera Ellul las características de lo sistémico en general:⁷ 1.- El sistema es un conjunto de elementos relacionados entre sí; una red de interrelaciones. 2.- Los elementos que componen el sistema tienen una aptitud preferencial a combinarse entre ellos más que a entrar en combinación

6. Ellul, *Le système technicien*, París, Calmann-Lévy, 1977, p. 25-26.

7. Ellul, *Le système technicien*, cit., p. 88-89.

con otros factores externos. 3.- El sistema es dinámico: las interrelaciones van cambiando de modo que las acciones no son sólo repetitivas sino innovadoras. 4.- Un sistema puede entrar en relación con otros sistemas. 5.- Hay estructuras de *feed-back*.

Hemos de hacer ahora el esfuerzo de imaginar el «sistema técnico». Ciertamente, no es algo que podamos ver y abarcar con la mirada. Requiere —como ya queda dicho— cierto grado de abstracción. En los últimos años las cosas han ido de tal manera que lo que ahora llamamos «Internet» puede que nos ayude a entender de qué estamos hablando. Aunque de otro orden, también nos hemos acostumbrado a mencionar el «sistema económico» como una realidad que sin ser apenas tangible ni visible es, sin embargo, como todo el mundo sabe y nota, de importantísimas implicaciones.

Obviamente es un largo proceso histórico lo que ha hecho posible la aparición del sistema técnico. Las *operaciones técnicas* (en la caza, en la agricultura, en la construcción...) han acompañado la aventura humana desde sus comienzos; en este sentido el hombre y la técnica son indisolubles e igual de viejos. Otra cosa, según Ellul, es el *fenómeno técnico*: algo específico de la civilización occidental a partir del siglo XVIII. Mientras la operación técnica «consiste en cualquier trabajo hecho con un cierto método para obtener un resultado» y, por tanto, «puede ser tan elemental como la talla del sílex y tan complejo como la puesta a punto de un cerebro electrónico»,⁸ en cambio, el fenómeno técnico es ya otra cosa: «En este amplísimo campo de la operación técnica asistimos a una doble intervención: la de la conciencia y la de la razón, y esta doble intervención produce lo que yo llamo fenómeno técnico. ¿En qué consiste esta doble intervención? Esencialmente, en hacer pasar al campo de las ideas claras, voluntarias y razonadas lo que pertenecía al campo experimental, inconsciente y espontáneo.»⁹ El fenómeno técnico surge al advertir las posibilidades de la técnica, y consiste en la búsqueda intencionada y sistemática del perfeccionamiento en todos los dominios.

8. Ellul, *La edad de la técnica*, cit., p. 24.

9. Ellul, *La edad de la técnica*, cit., p. 25.

Pero con ello no damos aún completa cuenta del sistema técnico. Éste está constituido por la articulación entre fenómeno técnico y *progreso técnico*. Según Ellul, el progreso técnico no se reduce al perfeccionamiento o a la evolución de las técnicas (desde la máquina de vapor al motor de explosión, por ejemplo); con «progreso técnico» se quiere aludir a una necesidad de cambio intrínseca a la misma técnica, puesto que ocurre como si la técnica demandara su propia transformación. Para llevar a cabo la caracterización del sistema técnico, Ellul distingue entre los rasgos más propios del fenómeno técnico (autonomía, unidad, universalidad y totalización) y los del progreso técnico (autocrecimiento, automatismo, ausencia de finalidad y aceleración). Veamos, pues, estas ocho características.

El sistema técnico puede compararse a un organismo que, como tal, tiende a autodeterminarse. Que el sistema técnico sea *autónomo* significa, literalmente, que es él mismo el que se regula (se da las reglas) y significa, también, que en sus relaciones con todo lo ajeno (naturaleza, política, valores éticos...) acaba imponiendo sus propias exigencias. No es que el sistema no pueda ser condicionado, por lo menos parcialmente, desde el exterior; lo que ocurre es que, en general, es él el que impone y condiciona, y no al revés. Una consecuencia de la autonomía es el hecho de que la técnica se convierte, a la vez, en sacrílega y sagrada: por una parte, no adora nada, no «respetar» nada; deshace el misterio y lo somete. Por otra parte, dado que el hombre difícilmente puede vivir sin lo sagrado, convierte al destructor de lo sagrado en sagrado, y de este modo, y sustituyendo, la técnica se va a ir identificando con el Dios que salva.

Podría objetarse que, con todo, las decisiones vienen aún, como corresponde, del ámbito de la política. Pero sucede —y no por casualidad— que la mayoría de las veces los políticos deciden en función del asesoramiento de los expertos técnicos, quienes, a su vez, no hacen sino facilitar una toma de decisión que va en la dirección de incrementar la «potencia», el crecimiento, lo cual coincide (como no podría ser de otro modo) con la lógica misma del sistema técnico.¹⁰

10. A lo largo del libro, Ellul cita varias veces a Habermas. En esta ocasión para decir que su concepción de la técnica es inexacta, puesto que la reduce a dis-

En realidad, esta tesis sobre la relación entre técnica y política forma parte de la concepción humanista según la cual son el hombre y sus valores los que determinan el rumbo de las cosas y, también, de la técnica, por compleja que ésta llegue a ser. Pero Ellul responde: resulta una vez más sintomático que, de hecho, con la técnica pase lo mismo que lo que durante tanto tiempo se ha dicho de la investigación científica: «El técnico aplica su técnica con la misma independencia que el investigador.»¹¹ Y aquí es en donde muchos incurren en error, al hablar de la libertad de la investigación, por un lado, y por otro lado, de la necesidad de orientación moral de la aplicación técnica. El sentido y la lógica son los mismos en la investigación y en la aplicación. «La moral juzga problemas morales. En cuanto a los problemas técnicos, no tiene nada que hacer: sólo los criterios y medios técnicos son aceptables.» Dicho de otro modo: «lo que se encuentra se aplica».¹² Tanto es así, que incluso sucede no ya sólo que la técnica «pasa» de la moral, sino que ella misma, a través de la publicidad, se convierte en legitimadora: «la publicidad es una técnica, indispensable para el crecimiento técnico y destinada a otorgar legitimidad al sistema».¹³ Efectivamente, ¿cuántas cosas no se autojustifican hoy en día simplemente porque forman parte del progreso tecnocientífico? ¿Y cuántas no se aceptan acríticamente por el hecho de haber sido introducidas por programas de divulgación científica o, a veces, de mera publicidad?

Para ayudar a entender el rasgo de la autonomía, es oportuno recurrir también a la noción de límite. «La técnica es en sí supresión de límites.»¹⁴ Para ella nada es ni imposible ni prohibido. Para ella, un límite es, simplemente, lo que en la actualidad no puede realizarse técnicamente. Los límites para viajar en el espacio son considerados como de igual naturaleza que los límites

curso ideológico (*Le système technicien*, cit., p. 144). También trazaría Habermas una relación superficial entre técnica y política, y al exhortar a que hay que poner la técnica bajo el control de la opinión pública, no se daría cuenta de que la política está sometida a los imperativos técnicos (*Le système technicien*, cit., p. 145).

11. Ellul, *Le système technicien*, cit., p. 159.

12. Ellul, *Le système technicien*, cit., p. 159.

13. Ellul, *Le système technicien*, cit., p. 162.

14. Ellul, *Le système technicien*, cit., p. 167.

para intervenir sobre nuestra propia constitución. No es que el sistema técnico sea transgresor, sino que se sitúa en un universo potencialmente ilimitado (sin límites), en el que la noción de transgresión carece de significado.

Resumiendo: la técnica se relaciona con la política, la economía, los valores éticos y religiosos, etc., pero su tendencia a la autonomía lleva a que en esta relación tienda a ser ella en tanto que sistema la que impone su lógica. Por lo tanto, no se está hablando de una autonomía metafísica o absoluta; hay, ciertamente, condicionamientos externos al sistema. Lo que ocurre es que estos condicionamientos van siendo relegados a un segundo plano mientras que en primer plano están los elementos condicionantes que proceden del sistema mismo. «La técnica tiene *en sí* un cierto número de consecuencias, representa una cierta estructura, ciertas exigencias, conlleva ciertas modificaciones del hombre y de la sociedad, que se imponen quíerose o no. En cierto sentido, ella va por sí misma. No digo que sea absolutamente irremediable, sino que para cambiar esta estructura u orientar diferentemente este movimiento hace falta un inmenso esfuerzo de tomar en mano lo que se creía móvil y orientable, hace falta la toma de conciencia de esta independencia del sistema técnico, a lo cual se opone la tranquilizadora convicción de la neutralidad técnica.»¹⁵ La neutralidad no sólo es un error de comprensión de lo que sea el sistema técnico con su propia lógica, sino también, y al mismo tiempo, un obstáculo para la posible aunque difícil intervención en el sistema.

La *unidad* de la técnica se manifiesta en el hecho de que sus componentes son idénticos en todas partes; son, por decirlo así, de la misma serie, y ningún problema irresoluble se dará en sus combinaciones e interconexiones. De esta unidad del sistema (del hecho de que el sistema sea el mismo en todas partes) se desprende una tendencia a la unidad —en el sentido de homogeneidad— en los modelos sociales que el sistema técnico va promoviendo.

La *universalidad* significa que el sistema tiende a extenderse, a propagarse, a universalizarse. Y esto en dos planos: en el de los

15. Ellul, *Le système technicien*, cit., p. 169.

ámbitos de la vida, el uno, y geográficamente, el otro. A esta segunda universalización es precisamente a lo que llamamos hoy «globalización». El sistema técnico tiende a abarcar todo el planeta y cada vez son menos las zonas no dominadas por él. Con lo que van desapareciendo las diferencias culturales, y el turismo para conocer otros «pueblos» no puede sino quedarse en lo anecdótico y superficial.

En lo que atañe a los distintos registros de la vida, la presencia del sistema técnico es cada vez más evidente (en las relaciones interpersonales, en el modo de trabajar, en el tiempo de ocio, etc.). Más todavía: Ellul enuncia una *mutación psíquica e ideológica*: el hombre parece renunciar a sus esperanzas religiosas, a sus mitos, a la búsqueda de la virtud, a su enraizamiento en el pasado, para jugar su vida en el futuro, poner sus esperanzas en el progreso técnico y buscar por este lado la solución a todos sus problemas: «La técnica lleva con ella para todos maneras de ser, de pensar, de vivir.»¹⁶ La archirrepetida expresión «transferencia tecnológica» no es sólo el manejo de determinadas técnicas, sino el despliegue de una manera de ver las cosas que permite un determinado desarrollo tecnológico.

Ellul vio en ese momento que la universalidad del sistema técnico conllevaba también la universalidad de la organización política y, por tanto, la desaparición de la diferencia entre comunismo y capitalismo, o cualquier otra. La tecnificación es deseada incluso en países del «tercer mundo», a pesar del rechazo u oposición a Occidente. Resulta muy significativo que se dé por doquier tanto peso a la enseñanza tecnológica.

Totalización: hay una tendencia del fenómeno técnico a cerrarse sobre sí mismo después de haber fagocitado todo lo que ha podido. Es decir, hay una tendencia a la totalización, a crear «el todo» (más allá del cual nada contaría). Esto concuerda, además, con el antiguo y persistente deseo humano de llegar a la unidad, de remitirlo todo a una misma cosa, o de tener el sistema metafísico que todo lo incluya y todo lo explique. Pues he aquí que el sistema técnico parece venir a satisfacer este antiguo deseo.

16. Ellul, *Le système technicien*, cit., p. 214.

Autocrecimiento: «Entiendo por autocrecimiento el hecho de que todo pasa *como si* el sistema técnico creciese en virtud de una fuerza interna, intrínseca y sin intervención *decisiva* del hombre.»¹⁷ Las cursivas son de Ellul y merecen la pena. La intervención no es decisiva, porque lo único decisivo es el sistema en su conjunto. Lo demás, actos humanos incluidos, forma parte del engranaje. Y tan bien integrados estamos que buena parte de lo que hacemos sigue la orientación del progreso técnico y, por tanto, está perfectamente a su servicio. En particular, lo que más cuenta en el proceso de crecimiento (muchas veces citado bajo las ya famosas siglas I+D) no son las decisiones políticas, ni los grandes descubrimientos, sino el trabajo incesante de una tupida red de técnicos que van «innovando». Para eso no son menester genios sino especialistas, técnicos, que vayan perfeccionando a medida que van probando y ejecutando las posibilidades abiertas por el mismo sistema. Autocrecimiento, progreso sin fin.

«*Automatismo*» es otra manera de hablar del autocrecimiento. La idea es que se da automatismo de la elección técnica. El hombre ejerce en esta elección «un papel de ocasión y no de creación».¹⁸ Considerado crudamente, sin lenificaciones, se desprende del automatismo una consecuencia inquietante y trágica: todas las posibilidades que se abren a raíz del autocrecimiento del sistema serán realizadas; todo lo que pueda ser hecho, lo será. «Todo lo que es posible hacer, el hombre lo hace.»¹⁹ A veces con justificaciones ideológicas sobrepuestas que, en realidad, vienen a disimular el auténtico motor de fondo, que es el automatismo del sistema. De aquí surge, también, el imperativo de adaptabilidad que el sistema lanza sobre el hombre y sobre el conjunto de la sociedad. La «materia» humana y social debe ser completamente plástica para poder adaptarse a las innovaciones y cambios del sistema. Llama la atención que gran parte de los discursos políticos hagan referencia al tema de la adaptación: los escolares han de «prepararse» para la nueva realidad, como también los adultos, para no perder el tren, han de adaptarse...

17. Ellul, *Le système technicien*, cit., p. 229.

18. Ellul, *Le système technicien*, cit., p. 254.

19. Ellul, *Le système technicien*, cit., p. 255.

Una característica más: ¿qué quiere decirse con lo de *progresión causal y ausencia de finalidad*? Éste es un aspecto que también choca frontalmente con el supuesto humanista de que la técnica es un conjunto de medios al servicio de fines que nosotros (o alguien) establecemos. La ley del sistema técnico es otra: «La técnica no se desarrolla en función de fines que haya que perseguir, sino en función de posibilidades de crecimiento ya existentes.»²⁰ La lógica del sistema técnico es causal. «La técnica se desarrolla porque se desarrolla.»²¹ Esta formulación de Ellul no deja de recordarnos los versos de Silesius que cita Heidegger: «La rosa es sin porqué; florece porque florece.»²² Pero la diferencia es fundamental. Lo que dice Ellul es que la técnica progresa sin finalidad (sin perseguir ningún fin); lo que Heidegger dice es que la rosa florece sin ninguna razón, sin ningún fundamento que dé cuenta de ello. El sistema técnico no se desarrolla persiguiendo fines, sino en función de lo que ya hay, a partir de lo que ya hay. Como no hay finalidad del sistema, tampoco puede decirse que haya sentido. El sistema no tiene sentido. Esto hay que entenderlo bien, porque la posible eficacia de lo que pueda hacerse depende de tal comprensión. Si se quiere intervenir sobre el sistema no se puede hacer a nivel de finalidades o de sentido (es decir, de discurso). Ellul sostiene que esto no sirve de nada; si se quiere intervenir, hay que intentar introducir nuevos componentes sobre los cuales pueda tener lugar el próximo progreso técnico. Es decir, agregar componentes (o información) al sistema de modo que el progreso posterior (de carácter causal) se haga, en parte, a partir también de ellos.

El último rasgo que Ellul menciona es el de la *aceleración*. Algo, hoy en día, más que evidente: las cosas cambian muy rápidamente, casi hasta causarnos vértigo. Una de las consecuencias del cambio acelerado es la de que cada vez es más difícil prever el futuro inmediato, y mucho más preverlo a medio o a largo plazo: ¿Cómo será el mundo dentro de un siglo? El cambio acelerado comporta necesariamente continuas exigencias de adapta-

20. Ellul, *Le système technicien*, cit., p. 280.

21. Ellul, *Le système technicien*, cit., p. 293.

22. Cfr. Heidegger, *La proposición del fundamento* (lección 5), cit.

ción. Apenas se está uno adaptando a una situación o a un funcionamiento, ya se está introduciendo otro. Pese a la plasticidad y a la maleabilidad de lo humano, resulta difícil y forzado seguir el ritmo de las innovaciones técnicas, por lo que sin cesar surgen problemas de distinta índole: sociales, psicológicos, políticos...

3. El hombre en el sistema técnico

Una vez caracterizado el sistema técnico, resulta obvio que la relación del hombre con él no tiene que ver ya nada con la relación que el hombre pueda haber tenido otrora con el instrumento técnico (con el arado, con el molino de viento, con la máquina). El sistema técnico no está en manos del ser humano, sino que constituye para éste un *universum*, un englobante, dado de antemano, en el que el hombre se encuentra y se inserta.²³ Universo de medios que «todo» lo mediatizan, que son nuestro «medio de vida».

Además, según lo señala muy acertadamente Ellul, la mejor forma de estar inserto en el sistema consiste en ni siquiera ser consciente de estarlo. De lo que se sigue que en Ellul, como también en Heidegger, el darse cuenta sea el primer paso —y tal vez el único posible— para la «liberación». Liberación no significa rechazo: ¿cómo podría rechazarse el universo técnico, nuestro mundo? Liberación significa tomar conciencia de cómo son las cosas y ver si se da alguna posibilidad de actuar como sujetos y no simplemente como consumidores pasivos.

Huelga decir que, muchas veces, la libertad es sólo una ilusión o un simulacro, como cuando, siguiendo a Baudrillard, alude Ellul a la «libertad» del individuo como consumidor. Precisamente, un fenómeno —ya mencionado— al que Ellul presta especial atención es el de la propaganda, que considera pieza clave del sistema: conlleva evasión de la realidad y acceso al mundo de las ilusiones (de las imágenes). La publicidad y la propaganda son eficaces en la fabricación de nuestros deseos, los cuales ven-

23. Ellul, *Le système technique*, cit., p. 344.

drán a ser satisfechos por la técnica misma. Es sobre todo en *La parole humiliée*,²⁴ donde explica Ellul la evasión desde lo real al mundo del simulacro, los *media*, las representaciones y la propaganda. El reino de la propaganda es contrario al de la palabra (escucha, diálogo, significación y realidad). La propaganda es del orden de lo visual. «La relación de lo visual con la técnica es muy profunda; no es sólo la multiplicación de los medios técnicos lo que tiene por consecuencia la visualización generalizada; es también el hecho de que, para desarrollarse, la técnica ha menester principalmente de un hombre visual. La técnica excluye el discurso. En su dominio lo decisivo es el esquema y el croquis.»²⁵ La importancia concedida a lo visual no se debe sólo al hecho de ser una consecuencia notoria del sistema, sino, a la vez, factor concomitante y posibilitador de una transformación decisiva: «Es necesaria una cierta mutación mental para que el *homo sapiens* se convierta en el hombre técnico, y esta mutación se efectúa mediante la exclusividad de lo visual con relación a lo hablado.»²⁶ La técnica exige un hombre visual, y el hombre que vive en el medio técnico exige que todo pueda visualizarse. Y no es que lo visual se desmerezca sin más: «La vista es del orden de la realidad, es imprescindible para aprender el mundo (...) Es la palabra la que puede dar un sentido a lo que vemos.»²⁷ Es con el absurdo con el que tendremos que lidiar a consecuencia de ir perdiendo la palabra. La perfecta integración en el sistema técnico sería la de un hombre adaptado al funcionamiento, fascinado por la creciente facilidad de la vida y divertido y evadido en el reino de las imágenes.

El *bluff*—del libro de Ellul—²⁸ alude a la propaganda; propaganda ideológica. Ellul es partidario de no confundir técnica con tecnología y atenerse a la significación literal de «tecnología»: discurso sobre la técnica. Una cosa es el discurso (las explicacio-

24. Ellul, *La parole humiliée*, París, Seuil, 1981.

25. Ellul, *La parole humiliée*, cit., p. 166-167. Una publicación posterior sobre esta idea es la de G. Sartori, *Homo videns. La sociedad teledirigida*, Madrid, Taurus, 1998.

26. Ellul, *La parole humiliée*, cit., p. 167.

27. Ellul, *Ce que je crois*, París, Grasset, 1987, p. 36.

28. Ellul, *Le bluff technologique*, París, Hachette, 1988.

nes y las teorías, la propaganda, la retórica... sobre la técnica) y otra cosa el funcionamiento de las técnicas. Hecha la aclaración, lo que Ellul mantiene no es evidentemente que haya algo así como un *bluff* de las técnicas, sino un *bluff* tecnológico, es decir, un *bluff*, una desmesura, un exceso de retórica banal sobre, y a partir de, la técnica; *bluff* protagonizado por los políticos, los media, los mismos técnicos, las empresas, el mercado... «Este *bluff* transforma, por ejemplo, la técnica de *razón última implícita e inconfesada* en situación de *razón última explícita y confesada*.»²⁹ He ahí el exitoso resultado de la ideología actual.

4. La cuestión del *feed-back*

Es éste un punto de crucial importancia para entender a Ellul. El sistema técnico de hoy parece carecer de una de las características importantes de un sistema: el *feed-back*, es decir, el mecanismo que se pone en marcha, cuando el sistema comete un error, para actuar desde la base y cambiar así los efectos inconvenientes.³⁰ Como ya se ha dicho, el sistema técnico no funciona en el vacío, sino en la sociedad y en un medio humano y «natural». Ocurre que en estos ámbitos hay efectos (disfunciones y desequilibrios) que no son tomados en cuenta por el sistema, lo cual significa que sólo desde fuera es posible tratar de introducir esta información en el sistema. «*Todo* el drama tecnológico actual consiste en que habiendo la técnica conquistado su autonomía y funcionando por autocrecimiento no puede, sin embargo, tener *feed-back* sino por una presión externa»,³¹ presión externa del hombre mediante la faceta informática. «Hemos pasado a un estadio de organización técnica en el que el hombre no debería ya intervenir, pero no puede no intervenir dada esta falta de regulaciones internas, que se deben no tanto a una deficiencia del sistema técnico mismo como al hecho de que no funciona más que por intro-información (información sobre sí mismo) y no por extro-informa-

29. Ellul, *Le système technicien*, cit., p. 13.

30. Ellul, *Le système technicien*, cit., p. 130.

31. Ellul, *Le système technicien*, cit., p. 133.

ción: cuando sin embargo los problemas se ponen al exterior del sistema.»³²

Esto no es nada fácil, y sólo cabe intentarlo en momentos especiales, literalmente «oportunos». A finales de los setenta y principios de los ochenta Ellul cree que con la informática se nos brinda esta oportunidad de intervención. Pero pronto ve desaprovechada la oportunidad. En 1988, con *Le bluff technologique*, dice: «La informática creadora de libertad es un mito y nada más.»³³ Pero en la misma obra, comenta Ellul la existencia de dos mecanismos de *feed-back*, uno positivo y otro negativo, es decir, uno que refuerza el propio movimiento expansivo del sistema y otro que lo frena. El positivo procede de la política y de la ciencia, y el negativo procede de la economía. Del ámbito de la política surge un *feed-back* positivo, porque a la política le va bien la unificación que la técnica permite, lo cual significa control, tanto burocrático, como ideológico-propagandístico. Además, la técnica da a la política un nuevo motivo de justificación-legitimación del poder. La ciencia también da un *feed-back* positivo, y la razón es bien clara: no hay ciencia (e investigación científica) sin desarrollo tecnológico. Hay circularidad: sin desarrollo de nuevas tecnologías difícilmente podrán darse nuevos descubrimientos científicos, y a la vez, gracias a éstos, son posibles nuevos horizontes para el crecimiento tecnológico.

El *feed-back* negativo viene de la economía y esto es debido a que la investigación sale cada vez mucho más cara: «La técnica permite el crecimiento económico. Pero exige del sistema de la Economía un esfuerzo de financiación tan enorme, que la Economía reacciona para frenar la expansión técnica obligando a hacer algunas elecciones.»³⁴

Por desgracia, el doble *feed-back* tampoco es resultado de la acción agente del hombre. Una vez más se encuentra éste «en medio», integrado y como simple intermediario. La inserción de un *feed-back* por su parte tendría que conseguir que el sistema

32. Ellul, *Le système technicien*, cit., p. 133-134.

33. Ellul, *Le bluff technologique*, cit., p. 329.

34. Ellul, *Le bluff technologique*, cit., p. 133.

no se cerrara y acabara en una megamáquina. (Pero, nos preguntamos: ¿significa esto que sería posible introducir en el sistema un plan finalístico en una estructura que no es finalística sino causal? Y, en todo caso, ¿qué finalidad introduciría el hombre? ¿Se trataría, simplemente, de introducir en la base del sistema información que llevase a que el sistema pudiera contenerse o frenarse?)

5. Técnica, símbolo y cultura

«Pero una cultura técnica es imposible. Ya que la técnica es la negación de la cultura.»³⁵ Esta afirmación quizá parezca muy exagerada, pero lo parecerá menos si se conoce lo que piensa Ellul sobre la capacidad simbólica. El símbolo es aquello mediante lo cual el hombre comprende y da sentido al mundo. El lenguaje verbal es la mayor expresión de esta capacidad simbólica: se establece un tipo de relación entre la cosa y la palabra que no es de tipo causal; ni la cosa es causa de la palabra, ni al revés. Relación simbólica que da sentido a eso, a esa situación, a ese momento; un sentido parcial o incluso también, a veces, un sentido absoluto con palabras como Dios, Ser, Verdad... En fin, la capacidad simbólica es una forma de situarse, de orientarse y, de alguna manera, manejar el mundo. «En realidad, la verdadera agresión se sitúa precisamente en la tecnificación del lenguaje: ya que en ese momento todo queda cerrado en el medio técnico: cuando la palabra es esclava, todo es esclavo.»³⁶ O, dicho de otra manera, el lenguaje tecnificado pierde su esencia como lenguaje. Antes lo decíamos a raíz de la oposición entre palabra e imagen, pero ahora se profundiza a raíz del carácter simbólico de la palabra.

Respecto a la técnica parece que, según Ellul, pueden decirse dos cosas. O bien que no es del orden de lo simbólico, sino de lo causal y operativo. Y, en este caso, resultará preocupante la progresiva desaparición de nuestra capacidad simbólica en el seno

35. Ellul, *Ce que je crois*, cit., p. 182.

36. Ellul, *Le système technicien*, cit., p. 61.

del mundo técnico, porque con tal erosión perderemos también la extrañeza originaria y la posibilidad de hallarle un sentido al mundo. O bien puede decirse que no es que el sistema técnico nada tenga que ver con lo simbólico sino que: «El sistema técnico es un universo real que se constituye *él mismo* en sistema simbólico.»³⁷ Es decir, que el sistema técnico ya no necesita del poder de simbolización del hombre.

Ellul más bien insiste, porque es más contundente, en que hay una separación entre la técnica y el símbolo y que ésta es la razón por la que no es adecuado hablar de «cultura técnica», a pesar de lo mucho que se alude a ella y del dominio de lo técnico (incluido lo organizacional, lo funcional...) en los planes de estudio de todos los niveles.

En otras palabras: la cultura o es humanista o no es cultura.³⁸ Y ser humanista significa interesarse por el sentido de la vida y la búsqueda de los valores. Ahora bien, «la técnica sólo está interesada en sí misma».³⁹ Por eso, la «cultura técnica» es un simulacro o una ilusión de cultura; tal vez sea útil al hombre, pero no está a su servicio, no promueve la crítica, la reflexión, la orientación y la liberación procedente de lo simbólico... La «cultura técnica» no se pregunta por el sentido de la vida, sobre el Ser o sobre la manera de afrontar la finitud humana. Sirve al progreso técnico y nada más. Es por eso del orden de la técnica y no del de la cultura. Si se ocupa del hombre es sólo para subordinarle a sus propios requerimientos y necesidades. En realidad, la «cultura técnica» —hoy la informática— es un medio tanto de integración en el sistema como de *feed-back* del sistema para su potenciación y progreso.

En resumen, el carácter universal de la «cultura» técnica, la rapidez, su funcionalismo y su lado consumista... hacen que Ellul mantenga que, hablando con rigor, una cultura técnica es imposible. Ahora bien, el trasvase de energía de la capacidad simbólica a la operatividad técnica supone un cambio profundo y decisivo. Fijémonos en que lo que llamamos «información» está cada vez

37. Ellul, *Le système technicien*, cit., p. 195.

38. Cfr. Ellul, *Le bluff technologique*, cit., p. 182.

39. Ellul, *Le bluff technologique*, cit., p. 182.

más cerca de lo operativo y funcional y cada vez más lejos de lo simbólico y de lo reflexivo. Y la «formación» de los niños está dominada precisamente por la información, y no por la cultura. «La información puede ser un mundo terrible.»⁴⁰ ¿Podrá la técnica compensar el vacío de sentido dejado por la erosión de lo simbólico?

6. Resistencia, libertad, trascendencia

Ellul es, más que otra cosa, creyente y teólogo protestante. En sus obras de temática religiosa (*Étique de la Liberté* y *Les Combats de la Liberté*)⁴¹ su tesis es la siguiente: la voluntad de autonomía humana y el rechazo de la heteronomía moral acaban conduciendo finalmente a la autonomía de los productos y, así, a otra heteronomía: el hombre se pierde en el universo que él mismo crea; se deja poseer por su propia creación, la idolatra y se convierte en su siervo. Mientras el objetivo de la autonomía era reducir lo vertical a lo horizontal y rechazar la trascendencia como ilusión, al fin acabamos sacralizando lo horizontal.

Ellul no se considera pesimista; más bien, lo contrario. Pero entiende que lo que debe hacer es no sumarse a lo evidente. «Veo el Estado moderno, veo la burocracia, veo el dinero, veo la técnica. Son lo que son. Yo rechazo simplemente el creer en ellos. (...) Los dejo en su existencia y no creo en su valor, ni en su bondad, ni en su verdad, ni en su utilidad, ni en su gratuidad...»⁴² De ahí que la libertad se exprese, sobre todo, como resistencia: «el primer deber de un hombre libre es decir no».⁴³ Decir no y, por ejemplo, no ceder a la evasión. La resistencia lo es también ante la fascinación provocada por el *bluff*. Fascinación, distracción, hip-

40. Ellul, *Le bluff technologique*, cit., p. 387.

41. Ellul, *Étique de la Liberté*, 2 vols., París, Labor et Fides, 1973, 1975; *Les Combats de la Liberté*, París, Centurion, 1984. Ellul propone también una «ética del no poder» que no va forzosamente ligada a la creencia religiosa, una ética con muchas similitudes a la de Hans Jonas; una ética con el objetivo no sólo de poner límites, sino también con el de salir de la pasividad.

42. Ellul, *Ce que je crois*, cit., p. 17.

43. Ellul, *Ce que je crois*, cit., p. 7.

notismo, inmediatez. Distracción en sentido pascaliano. La sociedad técnica nos invita continuamente a salir de sí para sumergirnos en la distracción banal y en el juego, en un mundo que es un simulacro, lejos de las preocupaciones existenciales y de las preguntas más graves.

En el *bluff*, todo es *lo mismo*. En nuestra sociedad hay una cantidad enorme de información que se difunde a través de los *media* y hoy a través de la red (que Ellul sólo conoció en fase incipiente). Pero esta información procede del sistema, es interna al sistema, y no «extraña» (lo que ya no ha de sorprendernos luego de haber visto las características del sistema). «Pero sabemos —dice Ellul— que toda sociedad, todo grupo humano, que se hace perfecto, que se acaba, que se cierra, que se uniformiza, es un grupo muerto.»⁴⁴ A una sociedad así le urge lo «totalmente Otro». Si la técnica es lo predominante en el medio técnico, lo «totalmente Otro» ha de ser otro con respecto a la técnica. «Si todavía queda una esperanza posible, si hay una eventualidad de que el hombre viva, si hay todavía un sentido para la vida, si hay una salida que no sea el suicidio, si hay un amor que no esté integrado en la técnica, si hay una verdad que no sea útil al sistema, si hay al menos el gusto, la pasión, el deseo y la hipótesis de la libertad, hace falta tomar conciencia de que no puede sino reposar sobre el trascendente. Y más en concreto sobre el trascendente que se ha revelado en el cristianismo...»⁴⁵ Esta afirmación de lo trascendente, de lo Otro, de lo no integrable, también la ve Ellul como una resistencia ante lo dominante; un modo de no dejar totalizar el sistema y de mantenerse en pie: «Afirmar un trascendente con relación a la técnica, ésta es hoy la vía del no-conformismo.»⁴⁶ El trascendente cristiano, en esencia, se expresa en la posibilidad de la esperanza, por una parte, y en la convicción de que, al final, lo que cuenta es la práctica del amor-don tal como se expresa en el Sermón de la Montaña.

Hacer frente a la lógica eficaz y potente del sistema técnico y a su mejor aliado, el *bluff* tecnológico, significa no pretender

44. Ellul, «Témoignage et société technicienne», *Archivio di Filosofia* (1972).

45. Ellul, *Ce que je crois*, cit., p. 242.

46. Ellul, *Ce que je crois*, cit., p. 247.

(ingenua y equivocadamente) dirigir y mandar el sistema; significa ser consciente de que el sistema, por potente que sea, no está cerrado y tiene y tendrá serios desequilibrios; y significa que, por difícil que sea, siempre habrá algún margen de maniobra que deberemos aprovechar para instaurar espacios de libertad y de sentido.

Anticipándose también a lo que hoy está ya en el orden del día, Ellul hablaba de la posibilidad de que el hombre termine por *fabricarse* él mismo. La tecnociencia parece que será capaz de ello. Y sin embargo, en este punto, hay algo que, enseguida que reflexionamos salta a la vista: la tecnociencia no nos indica a dónde ir, o qué tipo de hombre fabricar. Y, por descontado, habrá que escoger, porque no todo es compatible. ¿Qué rasgos vamos a priorizar: la inteligencia, la musculatura, la espiritualidad, la generosidad, el individualismo, lo comunal, la belleza...? Ellul piensa que aquí el verdadero problema de fondo es también el de la libertad. El ser humano preprogramado no será nunca un ser libre. ¿Podrá ser entonces el ideal buscado? Ellul era partidario de que las nuevas técnicas genéticas se comprometieran en la vía de la reparación de ciertas lagunas de la naturaleza, para evitar dramas psicológicos o fisiológicos, y que allí se detuvieran. Pero su diagnóstico sobre el sistema técnico le hacía consciente de que el proceso iniciado tenía y tiene una dinámica difícilmente reorientable.

Y, junto con la libertad, el otro gran anhelo es la armonía. «El genio del hombre desde hace medio milenio se ha orientado hacia la conquista, la explotación, la grandeza, cuando su vocación era la armonía.»⁴⁷ La armonía requiere perseverancia y la alcanzada siempre es frágil y precaria y debe cultivarse y guardarse. Creo que esto explica bastante la intención, digámoslo así, política y humanista, de Ellul. En el fondo, aspiramos a la armonía y no a la expansión y al dominio. Pero he aquí que nos hemos embarcado ciegamente en lo segundo. Pienso que este párrafo resume bien lo que *creo* Ellul: «La vocación del hombre es la de producir una armonía entre los otros hombres así como entre las cosas del mundo, entre los elementos que componen su univer-

47. Ellul, *Ce que je crois*, cit., p. 70.

so. Ésta es la razón por la cual toda *hybris*, todo espíritu de dominio, toda empresa de utilización forzada de las cosas y de los seres va contra la vocación del hombre. Pero es la pendiente natural. Todo es espontáneamente desorden, y el hombre puede intentar poner un cierto orden.»⁴⁸

48. Ellul, *Ce que je crois*, cit., p. 72.

7. Jürgen Habermas: técnica como ideología

1. Dos y no una: la *praxis* como actuar comunicativo

La técnica es tema recurrente en toda la larga trayectoria de Habermas, desde los primeros escritos, cercanos al marxismo de la Escuela de Frankfurt, a los últimos, como el de su confrontación con Peter Sloterdijk. Y, según veremos, su tesis también recurrente es que *son dos y no una* las dimensiones de la racionalidad humana. Ahora bien, este «dos y no una» tiene una primera formulación muy especial, que merece más atención de la que hasta el momento ha solido recibir.

El punto de partida de Habermas puede resumirse así: en el capitalismo avanzado se está dando una despolitización de la opinión pública; una muy especial y eficaz articulación entre administración estatal y progreso científico-técnico y, también, sin embargo, un déficit de legitimación (por erosión de la mayor parte de lo tradicional). Este déficit, en cierto modo, viene cubierto con la ciencia y la técnica adoptando la función de discurso ideológico. Así, con un esquema marxista, Habermas inicia su análisis y su crítica ideológica. Pero he aquí que uno de los primeros pasos dados en este análisis consiste, precisamente, en advertir la necesidad de, en un punto clave, dejar a Marx para ir a Aristóteles. Creo que en eso la «escolástica» habermasiana actual no se ha detenido lo bastante. El propio Habermas confiesa que fue la lectura de *Vita activa (La condición humana)* de Hannah Arendt y de *Verdad y método* de Gadamer, la que le hizo darse cuenta de la

fundamental distinción aristotélica entre técnica y *praxis*.¹ Lo sorprendente —aunque sólo en un primer momento— es que Habermas asuma el concepto de *praxis* tal como se presenta en Gadamer y en Arendt, cuando estos autores han elaborado un concepto de *praxis* muy distinto del de Marx. Resulta así que para establecer la categoría nuclear de su pensamiento (la de *acción comunicativa*) Habermas recupera no tanto el concepto marxista de *praxis* como el concepto aristotélico (aunque, por razones bastante obvias, Habermas no se adhiera a cierto resurgir del neoaristotelismo práctico).² Así, en un ensayo titulado «La doctrina clásica de la política en su relación con la filosofía social»,³ Habermas reactiva la distinción *praxis-poiesis* para usarla como paradigma crítico frente al proyecto moderno de tecnificación de la política. Con un planteamiento muy cercano a Arendt, cuenta Habermas cómo la parte de la filosofía que en Aristóteles era la Política sufrió una primera ofensiva con la filosofía moderna de Maquiavelo o de Hobbes, y acabó su existencia con la crítica procedente del historicismo y con el asentamiento y desarrollo de las ciencias sociales desde finales del siglo XIX. Desde nuestra situación —señala Habermas—, la política clásica se nos ha hecho extraña por tres razones. Primera: la estrecha articulación clásica entre política y ética. La eticidad del hombre, sus intenciones y capacidad para el bien, se expresan y realizan en la ciudad, en el espacio compartido con los demás, con discusiones, acuerdos y leyes, a diferencia de la separación moderna entre moralidad y legalidad que, por ejemplo, encontramos en Kant. Segunda: esto que acabamos de mencionar es, para Aristóteles, *praxis*: acción preparada por el diálogo en que los ciudadanos reunidos en la plaza pública debatían sobre los mejores fines para la *polis*. Política es, sobre todo, *praxis*. Para

1. Habermas, *Teoría y praxis*, Madrid, Tecnos, 1990, p. 50, nota.

2. Véase, por ejemplo, su polémica con la posición «neoaristotélica» de R. Bubner: Habermas, «Über Moralität und Sittlichkeit. Was macht eine Lebensform "rational"», en Schnädelbach (rec.), *Rationalität*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1984, p. 218-233. Polemiza con el ensayo de Bubner contenido también en dicha recopilación: Bubner, «Rationalität, Lebensform und Geschichte». Los dos escritos fueron publicados en castellano en la revista *Daimon*, I (1989), p. 75-86 y 87-97.

3. Ensayo contenido en *Teoría y Praxis*, cit.

Hobbes, en cambio, la técnica es la actividad suprema del género humano, y de modo destacado la técnica política de organización del Estado. La política se ha asimilado a la *poiesis*. Se ha roto la barrera entre la *praxis* y la *poiesis* y «se ha buscado la relativa seguridad del saber técnico en un campo reservado en la política clásica a la inexactitud de la prudencia práctica».⁴ Ciertamente que también los antiguos le exigían al gobernante algunos conocimientos técnicos, como por ejemplo el dominio de la economía y de la estrategia, pero ello estaba subordinado a fines prácticos, mientras que en los modernos, en general, la técnica no está subordinada a finalidad práctica (moral) alguna. Mas este cambio de la *praxis* por la política como función técnica no es casual. Ha variado el sentido de lo que se entiende por política. Esto es ahora lo fundamental: asegurar el poder y asegurar la vida (asegurar el poder para así asegurar la vida), ambas cuestiones técnicas, es decir, de procedimiento técnico (que responden a cómo...). Dicho de otro modo, cambio de interrogación: «Los pensadores modernos ya no se preguntan, como hacían los antiguos, por las relaciones morales de la vida buena y excelente, sino por las condiciones físicas de la supervivencia.»⁵ Porque lo que de veras importa ahora es la *conservación* de la vida.⁶ Este cambio de pregunta es también el que registra Leo Strauss.⁷ «Maquiavelo y Moro quebraron la barrera —inviolable en la filosofía clásica— entre *praxis* y *poiesis*...»⁸ Y Marx se moverá también con esta herencia, en la que ninguna distinción persiste. Y tercera razón del extrañamiento del pensamiento político clásico: la filosofía práctica aristotélica no era una ciencia apodíctica, pues su objeto no permite un rigor como el que puede darse en matemáticas. Hobbes, en cambio, trata de fundamentar la política y la ética con un rigor similar al de otras ciencias. Ahora bien, para dar una base científica a la política se hace necesario que la técnica sea la aplicación de un saber teórico riguroso, análogo al de la moderna ciencia de la naturaleza. El sa-

4. Habermas, *Teoría y praxis*, cit., p. 66.

5. Habermas, *Teoría y praxis*, cit., p. 58.

6. Habermas, *Teoría y praxis*, cit., p. 58.

7. L. Strauss, *¿Qué es filosofía política?*, Madrid, Guadarrama, 1970.

8. Habermas, *Teoría y praxis*, cit., p. 66.

ber técnico viene a fundarse así sobre aquella *episteme* que en Aristóteles estaba rigurosamente separada de toda práctica. Si en Aristóteles la *phronesis* estaba orientada finalmente hacia la *sophia*, ahora la primacía la toma la técnica como dominación del mundo. La finalidad es llegar a alcanzar la habilidad de reproducción artificial de los procesos naturales. Habermas apunta cómo se modifica, incluso, la conducta técnica en sí misma: «No cabe comparar esta certeza del técnico característica del conocimiento de la ciencia moderna con la relativa seguridad del artesano clásico que domina su material por ejercicio.»⁹ Y entonces «la política se convierte en filosofía social»,¹⁰ mejor dicho, en «física de lo social». Han cambiado el método y el objeto. La filosofía social pretende establecer, de una vez por todas, las condiciones del orden estatal, para luego *aplicarlas técnicamente* sobre el «material humano». La política es *acción poietica* dirigida por la política como *ciencia técnica*. Esta ciencia política ha cambiado de objeto. En Aristóteles, uno de los factores que distinguían la *poiesis* de la *praxis* era el diferente ámbito de aplicación, que en la *poiesis* era el ámbito del objeto y en la *praxis* el ámbito del sujeto. La lógica interna de la *poiesis* es tratar siempre con un objeto. El actuar socio-técnico está caracterizado intrínsecamente por una diversidad estructural entre el que actúa técnicamente (el sujeto) y el que recibe la acción, que es siempre objeto, cosa. Mientras el actuar práctico es un actuar *de la* sociedad, el técnico es un actuar *sobre* la sociedad. Ésta acaba, por ello, siendo reducida a cosa, a objeto de intervención, a campo de aplicación de las técnicas.

Lo primero —y en cierto modo también lo último— del empeño habermasiano es recuperar la distinción: dos tipos fundamentales de acción; dos tipos de racionalidad; dos modelos de sociedad... No otro es el meollo de su principal obra, publicada a principios de los años ochenta: *Teoría de la acción comunicativa*.¹¹ En realidad, lo que Habermas construye ahí es una teoría de la acción; teoría que resultará que contiene los conceptos funda-

9. Habermas, *Teoría y praxis*, cit., p. 67.

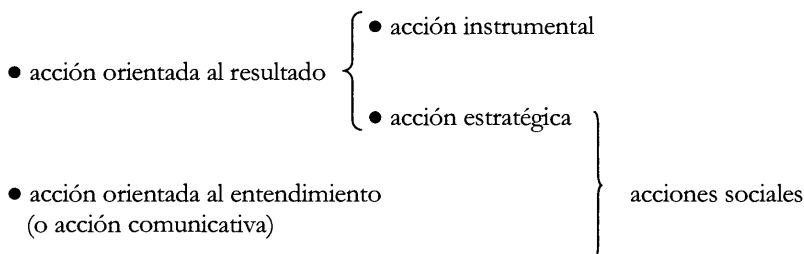
10. Habermas, *Teoría y praxis*, cit., p. 51.

11. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, 2 vols., Madrid, Taurus, 1987.

mentales para una teoría de la sociedad. Para tal teoría de la acción adaptará el par categorial aristotélico a su propio pensamiento y en lugar de *poiesis* hablará de *zweckrationales* o *erfolgsorientiertes Handeln* (actuar racional-respecto-al-fin u orientado-al-resultado) y, en lugar de *praxis*, de *kommunikatives Handeln* (actuar comunicativo) o *verständigungsorientiert* (orientado hacia la inter-comprensión).

La equivalencia con la distinción aristotélica es obvia. Luego vienen las diferencias. En el concepto habermasiano de «actuar-orientado-al-resultado», el acento no está puesto tanto sobre la producción de cosas como sobre la producción de resultados, sobre la obtención de fines prefijados y sobre el empleo de medios adecuados para conseguirlos. Este concepto se divide a su vez en *actuar instrumental* (cuando la acción se desarrolla en un contexto de hechos y eventos) y *actuar estratégico* (cuando la acción interviene sobre la decisión de uno o más *partners*). Merece la pena transcribir el texto dedicado a estas definiciones: «El modelo de *acción racional con arreglo a fines* parte de que el actor se orienta primariamente a la consecución de una meta suficientemente precisada en cuanto a fines concretos, de que elige los medios que le parecen más adecuados en la situación dada, y de que considera otras consecuencias previsibles de la acción como condiciones colaterales del éxito. El éxito viene definido como la efectuación, en el mundo, del estado de cosas deseado, que en una situación dada puede ser generado casualmente mediante acción u omisión calculadas. Los efectos de la acción comprenden los resultados de la acción (en la medida en que se ha realizado el fin deseado), las consecuencias de la acción (que el actor ha previsto y que, o bien ha co-pretendido, o bien ha tenido que contar con ellas) y las consecuencias laterales (que el actor no había previsto). A una acción orientada al éxito la llamamos *instrumental* cuando la consideramos bajo el aspecto de observancia de reglas de acción técnicas y evaluamos el grado de eficacia de la intervención que esa acción representa en un contexto de estados y sucesos; y a una acción orientada al éxito la llamamos *estratégica* cuando la consideramos bajo el aspecto de observancia de reglas de elección racional y evaluamos su grado de influencia sobre las decisiones de un oponente racional. Las acciones instrumentales

pueden ir asociadas a interacciones sociales. Las acciones estratégicas representan, ellas mismas, acciones sociales. Hablo, en cambio, de acciones *comunicativas* cuando los planes de acción de los actores implicados no se coordinan a través de un cálculo egocéntrico de resultados, sino mediante actos de entendimiento. En la acción comunicativa los participantes no se orientan primariamente al propio éxito; antes persiguen sus fines individuales bajo la condición de que sus respectivos planes de acción puedan armonizarse entre sí sobre la base de una definición compartida de la situación.»¹²



La división dicotómica *acción orientada al resultado* y *acción orientada al entendimiento* corresponde a lo que a veces también pone Habermas como *trabajo e interacción*, o, también, *técnica y práctica*. Lo que resulta algo más difícil es terminar de adecuar la división dicotómica a la tricotómica, y ello debido fundamentalmente a la actividad estratégica que, si bien es «acción orientada al resultado», presupone también la racionalidad (hermenéutica) de la comprensión de las intenciones de los interlocutores. De ahí que Habermas reconozca una cierta, pero parcial, vecindad entre la actividad estratégica y la comunicativa y las califique a las dos como *sociales*. En cierto sentido, podría decirse que Habermas intenta compaginar Aristóteles con Weber (de quien procede la fórmula de «acción orientada al resultado»). Mientras el actuar estratégico «interviene sobre» otros actores, el actuar comunicativo «se entiende con» otros actores. Servirse de los demás para... será más bien estratégico. Relacionarse con los demás será más bien comunicativo. Aunque a lo primero acompañen las palabras (que tendrán un sen-

12. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, cit., vol. I, p. 366-367.

tido más bien retórico y persuasivo) y lo segundo pueda dar pie a conseguir algo. En lo estratégico no todos están igualmente como sujetos (hay algunos sujetos que en realidad son tratados como objetos); en lo comunicativo todos son igualmente sujetos.

La distinción es análisis. Esto no hay que perderlo de vista. Ante ciertas objeciones, Habermas mismo ha insistido en eso. Obviamente, el análisis separa lo que, sin embargo, suele presentarse unido, o formando realidades complejas. Cuando después de haber insistido en la distinción se buscan ejemplos concretos (reales), lo que se encuentra son situaciones en las que *predomina...* Es evidente que las acciones instrumentales y más aun las estratégicas están insertas en sistemas simbólicos y en sistemas de comunicación social (normas consensuales de entendimiento y reciprocidad...); sin embargo, predomina en ellas como aspecto principal el del control de lo objetivado.

Como ya he indicado antes, esta distinción analítico-conceptual viene puesta, en el planteamiento de Habermas, al servicio de un esquema, ahora sí netamente marxista, que es el de la crítica ideológica, en el que la técnica sigue teniendo un papel protagonista pero no ya como «una de las dos» sino como lo que se ha convertido, en nuestro tiempo, en discurso ideológico que hay que poner al descubierto. ¿En qué sentido la técnica es ideología?

2. Técnica como ideología

Es bien sabido que el concepto de ideología presenta ya una difícil interpretación en la obra de Marx y, aun así, está siendo todavía hoy uno de los más debatidos y fecundos. «Ideología» es en principio algo que se presenta en contraste con «realidad»; la ideología es una falsa conciencia de la realidad, o sea, una especie de deformación, de inversión, de engaño. La religión, según Marx, podría mencionarse como paradigma de ese discurso deformante y embaucador. Pero ¿qué es la realidad? Y ¿cómo es esta relación entre realidad e ideología? ¿Cómo la ideología, ese mundo al margen de la producción y de las relaciones de producción, es a la vez generada por esa misma base? Fijémonos en cómo lo plantea Žižek: «Ésta es probablemente la dimensión fundamental de la

“ideología”: la ideología no es simplemente una “falsa conciencia”, una representación ilusoria de la realidad, es más bien esta realidad a la que ya se ha de concebir como “ideológica” —“*ideológica es una realidad social cuya existencia implica el no conocimiento de sus participantes en lo que se refiere a su esencia*—, es decir, la efectividad social, cuya misma reproducción implica que los individuos, “no sepan lo que están haciendo”. “*Ideología no es la “falsa conciencia” de un ser (social) sino este ser en la medida en que está soportado por la “falsa conciencia”*.”¹³ Basta esta cita para poner de relieve la dificultad y la complejidad de la relación ideología-realidad. El mundo material da pie a un mundo ideal (a un mundo religioso, por ejemplo). Este mundo ideal encubre la enajenación del material. Este mundo material tiene que ser comprendido en su contradicción (si no, no daría lugar a lo que da lugar) y tiene que ser transformado. Bloch, por ejemplo, será capaz de ver en la fuerza que lleva a la elaboración del mundo falso algún asomo de impulso verdadero, que quiere trascender lo dado, e implica la esperanza de un mundo mejor. En ese impulso anida ya la crítica misma.

La dificultad muestra lo conveniente que es recuperar y repetir algo aunque se lo dé por más de sabido. La crítica ideológica suele proceder analíticamente, consiguiendo, así, esclarecer lo que se confundía o se había entendido mal. Por ejemplo, en el primero de los famosos manuscritos marxianos de juventud se llega a la conclusión de que no es que el trabajo enajenado sea consecuencia de la propiedad privada, sino que la propiedad privada es consecuencia del trabajo enajenado.¹⁴ Es lo que el análisis pone de manifiesto: un proceso «estático» (propiedad privada) lleva a un proceso «dinámico» (trabajo enajenado). Con ello, el pensamiento crítico muestra no sólo que la propiedad privada es el efecto y no la causa, sino también que lo más fundamental no es lo sustantivo sino la acción, aunque en este caso esté desviada de sí misma. Parece que tanto en los escritos más tempranos

13. S. Žižek, *El sublime objeto de la ideología*, Madrid, Siglo XXI, 2010, p. 46-47.

14. K. Marx, *Manuscritos: economía y filosofía*, Madrid, Alianza, 1969, p. 118.

como en *La ideología alemana* y luego en *El capital* la ideología se relaciona siempre, por un lado, con una especie de «deformación» y, por otro, con un «no darse cuenta». No utilizo aquí la palabra «conciencia» porque ésta sí que sufre importantes variaciones en la obra de Marx. En los *Manuscritos* es aquello —la conciencia— a lo que se reduce la ideología descubierta, mientras que en *La ideología alemana*, la conciencia es puesta al lado de todas las representaciones, al lado de todo lo imaginario, opuesto a lo real. Las primeras palabras del prólogo dicen así: «Hasta ahora, los hombres se han formado siempre ideas falsas acerca de sí mismos, acerca de lo que son o debieran ser. Han ajustado sus relaciones a sus ideas acerca de Dios, del hombre normal, etc. Los frutos de su cabeza han acabado por imponerse a su cabeza. Ellos, lo creadores, se han rendido ante sus criaturas.»¹⁵ Olvidarse de que todo es producción —nuestra producción— es el primer error y obstáculo para vivir de acuerdo con la vida misma. Ocurre, sin embargo, que esta especie de alienación no es ajena al proceso histórico, sino que, más bien al contrario, se encuentra desarrollada en él.

Los frankfurtianos, Adorno, Marcuse y Horkheimer, y luego Habermas, asumen que la filosofía debe ser, sobre todo, crítica ideológica. Ahora bien, advierten que han de introducir nuevas categorías para referirse a lo que hoy en día ha adquirido la función ideológica. Esto es lo que hace Habermas en el texto titulado precisamente «Ciencia y técnica como “ideología”».¹⁶

Lo decíamos antes: la expansión y el influjo social de la ciencia y la técnica en la forma de configurar los distintos ámbitos de la sociedad (laboral, político, educativo...) son muy notorios en el mundo contemporáneo. Como consecuencia de tal proceso, lo tradicional relativo a las creencias religiosas, a los oficios, a las instituciones sociales y políticas, etc., iba quedando inexorablemente marginado y en su lugar se implantaba, y se implanta todavía hoy, esto nuevo. Lo paradójico es que, según quien lo mire,

15. K. Marx y F. Engels, *La ideología alemana*, Barcelona, Grijalbo, 1970, p. 11.

16. Cfr. Habermas, *Ciencia y técnica como «ideología»*, Madrid, Tecnos, 2010.

dirá que es este tipo de racionalidad científico-tecnológica la que funcionaba, y funciona todavía, como punto de referencia para la crítica, es decir, como aquello que permite la crítica de discursos que no poseen esta base científica. Dicho de otro modo: del «positivismo» dirige la crítica a toda pretensión de orientación de la acción que no proceda de este saber «científico» (y que es y por lo tanto se ve como dogmática).

Es también paradójico que la pretendida científicación de la política acabe en una situación de decisionismo e irracionalidad. Habermas ha descrito este proceso en otro de los ensayos contenido en *Teoría y praxis*: «Dogmatismo, razón y decisión. Teoría y praxis en la civilización científica.»¹⁷ Los problemas prácticos, advierte Habermas, tienen una lógica particular y, por tanto, no pueden ser traducidos al lenguaje del actuar técnico-productivo. Dado que en la civilización de la técnica perviven las cuestiones prácticas, y dado que éstas son relegadas por la racionalidad científico-tecnológica, se comprende que en el marco de dichas cuestiones predomine la mera *decisión*. La segunda consecuencia —la otra cara de la moneda— es el *irracionalismo*. Paradójicamente, puede ocurrir que, a fin de cuentas, el positivismo haya de complementarse, en lo social, con una mitología —un mundo cerrado de imágenes y poderes— para conducir y fijar institucionalmente la vida de los hombres.

¿Qué pasa con el interés ilustrado que iba de la mano de la promoción de la racionalidad científica? ¿No se trataba de alcanzar un actuar racional y, por lo mismo, libre de los condicionantes impuestos desde fuera y de situaciones de enajenación de una parte de la sociedad? Efectivamente, la ilustración, como conocimiento que se deshace de las relaciones de dominio, se ha interpretado siempre como emancipadora: la razón está del lado de la liberación, contra el dogmatismo de toda índole. Pero he aquí que esta fórmula simple, «razón contra dogmatismo», se complica. La sociedad moderna ha puesto la racionalidad técnico-instrumental no sólo en la base de la producción, sino del conjunto de la organización de la sociedad. Con el resultado de que la función emancipadora e ilustrada de la razón ha sido sustituida por

17. Ensayo contenido también en *Teoría y praxis*, cit. p. 288 y ss.

la función de progreso y de control social de la racionalidad técnica. En palabras de Habermas: «La potencia social de las ciencias queda reducida al poder de disposición técnica; ya no son tenidas en cuenta en su potencialidad de acción ilustrada.»¹⁸ Del saber científico no se esperan recomendaciones respecto a cuestiones prácticas, sino que sólo se obtienen ya instrucciones respecto a «procesos objetivos u objetivados».

Dado que la sociedad actual viene muy eficazmente determinada por este complejo sistema científico, técnico y administrativo, depende del tomar consciencia de la situación el que pueda abrirse camino a una recuperación de la racionalidad práctica y de la acción, única vía hacia la sociedad política emancipada. Por ahí va Habermas, quien, a diferencia de Arendt, Strauss o Voegelin, no aspira a un retorno al paraíso perdido de la política clásica, sino a la recuperación del proyecto ilustrado de la propia modernidad. Habermas apela a la reflexión, a la crítica, a una *teoría* que no pretenda sólo la manipulación objetual, sino que impulse «el interés de la razón en la independencia y la madurez, en la autonomía de la acción y la liberación del dogmatismo».¹⁹ La Ilustración —o al menos ciertas corrientes ilustradas— suponía la fe en el progreso técnico y moral, pero manteniendo el primero al servicio del segundo: la racionalidad técnica concebida como subordinada a la razón práctica. El hecho de que la razón instrumental se haya convertido en señora y su triunfo tenga por secuelas el emotivismo y el nihilismo no significa tanto el *fracaso* como la *desviación* con respecto a ideales de libertad, igualdad y fraternidad, que deben ser encarnados.

La desviación puede explicarse, también, como una sobrevenida ruptura entre la teoría y la praxis. La mayoría de las filosofías son variaciones sobre la conocida sentencia: «la verdad os hará libres». He ahí, inherente a la misma *teoría*, el interés emancipatorio. A la pregunta ¿qué es ilustración? responde Kant que la «*Ilustración es la salida del hombre de su culpable minoría de edad.*»²⁰ La idea de

18. Habermas, *Teoría y praxis*, cit., p. 289.

19. Habermas, *Teoría y praxis*, cit., p. 290.

20. Kant, «Respuesta a la pregunta: ¿Qué es Ilustración», en Kant, *En defensa de la Ilustración*, Barcelona, Alba, 1999, p. 63.

razón ya incluye la de querer ser racional, la de querer ser uno mismo quien se rija a sí mismo (autonomía). Ahora bien, las cosas han ido de tal modo que, en nuestro tiempo, tanto el positivismo como el historicismo representan un punto de vista desde el que se pretende dejar de lado los «valores» y la vinculación entre teoría y praxis. Habermas, como Husserl en su momento y como tantos otros, incluidos sus predecesores de la Escuela de Frankfurt, echan de menos la conexión del saber con la vida, en su forma antigua de formación «cósmica» del alma, o en la moderna de formación ilustrada para ser uno mismo. Hay un interés inherente al conocimiento. Es un interés vinculado a la vida, pero no sólo a la conservación de la vida: «... el conocer es instrumento de la autoconservación en la medida misma en que trasciende a la mera autoconservación».²¹ Después de la «*ruptura cultural* con la naturaleza»,²² no es que ya no se dé en primera instancia el interés por la autoconservación. La ruptura lleva, por ejemplo, a una emancipación respecto a las necesidades impuestas por la naturaleza, emancipación que tiene un carácter social. Y la sociedad *no es sólo* un sistema de autoconservación, de la misma manera que la razón *no es sólo* un órgano de adaptación como «los colmillos de los animales». Se da, también, un interés individual de emancipación, que va más allá del interés colectivo de autoconservación. Interés de emancipación que, sin embargo, se trata socialmente, tiene que ver con la manera de configurar la sociedad y con lo que entendamos por vida buena, etc. Es decir, está inevitablemente presente la estructura comunicativa del nosotros humano, y en esta estructura comunicativa viene inscrito el ideal de autonomía. Sin duda, en este proceso de ruptura y de interés emancipatorio, el elemento clave es el lenguaje: «con la estructura del lenguaje es puesta *para nosotros* la emancipación».²³ Con ello se abre toda una nueva tarea filosófica: tratar el giro lingüístico de la filosofía contemporánea desde las condiciones de la comuni-

21. Habermas, «Conocimiento e interés», en *Ciencia y técnica como «ideología»*, cit.

22. Habermas, «Conocimiento e interés», en *Ciencia y técnica como «ideología»*, cit., p. 175.

23. Habermas, «Conocimiento e interés», en *Ciencia y técnica como «ideología»*, cit., p. 177.

dad comunicativa. Pero la emancipación es un horizonte, no una realidad. De ahí que la filosofía no ha de presuponerla sino que ha de luchar por ella, y de ahí que la filosofía tenga que asumir el papel y la responsabilidad de crítica ideológica. La filosofía de Habermas habrá de desplegarse, pues, en esta doble dirección: por una parte, en todo aquello que ha de ser puesto de relieve como distorsión y obstáculo a la emancipación (p. e. las colonizaciones sistémicas del mundo de la vida), pero por otra parte en una filosofía del lenguaje que vaya en la línea de una filosofía del habla, es decir, de los aspectos pragmáticos de las emisiones, de la competencia comunicativa. Hay estructuras y reglas básicas que todos los hablantes comparten.

Este interés que *no es sólo* por la autoconservación es lo que corresponde al «dos y no una». Que lo científico-técnico sea lo ideológico puede también pensarse a partir de lo que dice Marcuse de que dicha racionalidad es ella misma ya *dominio*. Es decir, que no es *sólo* una forma de racionalidad. Su especificidad hace que, a la vez, sea dominio, ya sobre la naturaleza, ya sobre la sociedad.²⁴ Dominio técnico que, pese a su evidencia o precisamente debido a ella, pasa incluso desapercibido. Mucho trabajo, pues, para la crítica ideológica: poner al descubierto el dominio al que los ciudadanos se ven sometidos no sólo ya en lo productivo sino en la vida sociopolítica, en el ocio... «Sociedad totalitaria de base racional», palabras quizá un tanto extremas pero significativas para mostrar la convicción de Marcuse de que se anulan la libertad y la autonomía de los individuos en un sistema altamente eficaz y legitimado por su misma racionalidad técnica. Si esto es así, un cambio sólo es esperable, diría Marcuse, si cambia la base misma, en el caso, el tipo de ciencia y de técnica y la concepción de la naturaleza que llevan implícita. Marcuse opondría la «buena» racionalidad (la racionalidad práctica de la activi-

24. No hay que olvidar que la tan citada obra de Marcuse, *El hombre unidimensional*, lleva este subtítulo: «Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada.» Y precisamente la relación entre racionalidad tecnológica y dominio se trata en uno de los capítulos centrales titulado ya muy expresivamente: «Del pensamiento negativo al positivo: la racionalidad tecnológica y la lógica de la dominación.» (Cfr. Marcuse, *El hombre unidimensional*, Barcelona, Ariel, 1998).

dad comunicacional) a la «mala» racionalidad (la racionalidad técnica de la actividad instrumental). Habermas cree que esto no es posible porque el tipo de ciencia y de técnica que conocemos no responde a un accidente o a una variante respecto a la cual quepa imaginar una distinta. Otra cosa sería adoptar ante la naturaleza una *actitud* distinta,²⁵ que llevase a tratarla no como un objeto (*Gegenstand*) sino como interlocutora (*Gegenspieler*) en la comunicación —recogiendo así un tema místico judío y cristiano de la Naturaleza caída—. Pero para Habermas el asunto está, sobre todo, no en creer que la racionalidad instrumental pueda simplemente sustituirse por otra, como si fuese históricamente contingente, sino en no dejar que sea la única, pues a su lado debe estar la racionalidad comunicativa, irreducible a la otra. Ambas responden a la manera de ser del hombre como capaz de trabajo y de lenguaje. Si el asunto se aborda de esta manera la cuestión ya no es entonces la de «escoger» —en el caso de que fuera posible— entre una u otra racionalidad, sino la de ver el distinto grado de presencia de una y otra en las distintas sociedades. Así, una «sociedad tradicional» será aquella en la que la racionalidad instrumental no ha ocupado (todavía) el marco general de legitimación. Como antes queda dicho, la fuerza que adquiere el modo de producción capitalista es tal que se da simultáneamente una continua extensión del modelo de acción instrumental con respecto a fines, en detrimento del papel ocupado hasta entonces por legitimaciones de otra índole (mítica, religiosa, metafísica...).

Ahora, la racionalidad instrumental, en este caso el aspecto relativo al intercambio de mercancías de toda clase, da también un sentido a la justicia en general que ya no requiere de otras consideraciones superiores. Lo tradicional es visto como caduco a resultas de la emergencia de las nuevas formas de cientificidad y de legitimación. «Sólo así surgen las *ideologías* en sentido estricto: sustituyen a las legitimaciones tradicionales del dominio al presentarse con la pretensión de ciencia moderna y justificarse a partir de la crítica a las ideologías. Las ideologías son coetáneas de la crítica ideológica. En este sentido no puede haber ideolo-

25. Habermas, *Ciencia y técnica como «ideología»*, cit., p. 62.

gías “preburguesas”.»²⁶ La ciencia y la técnica se implantan como crítica de las legitimaciones tradicionales (vistas ahora como ideología) y ellas mismas ocupan eficazmente su lugar.

En su momento, Marx pudo hacer una crítica ideológica brillante en forma de análisis económico centrando la atención en la violencia subyacente al trabajo asalariado. El núcleo de su crítica consistía en poner de relieve la enajenación que se basaba en el aparentemente justo intercambio de mercancías. Habermas resume muy bien la teoría de la plusvalía de esta manera: «Si la transformación del dinero en capital tiene que ser posible bajo las condiciones del intercambio de equivalentes, entonces el poseedor del dinero tiene que comprar mercancías a su valor, venderlas a su valor y, sin embargo, al final del proceso tiene que poder extraer más valor del que ha introducido.»²⁷ Es obvio que ello requiere tratar con alguna mercancía muy especial, extraordinaria; una mercancía que entra en un proceso que produce valor. Es, digámoslo así, una mercancía creativa (divina). Estamos hablando de la fuerza humana de trabajo. El valor que produce es superior al valor que cuesta restablecerla (plusvalía). El capitalista compra al trabajador durante unas horas su fuerza de trabajo y éste produce un valor superior a lo que cuesta luego restituir esta fuerza de trabajo. He ahí la ganancia del capitalista, que permite acumular todavía más capital. Esto no era lo único criticado, pero sí el centro de todo ello.

Pero, ya en la segunda mitad del siglo xx, como consecuencia del nuevo tipo de sociedad que tenemos delante (con la intervención del Estado como asegurador de ciertas condiciones sociales y amortiguador de conflictos, la menos evidente lucha de clases, la complejidad en la producción y el intercambio de mercancías...), es seguro que hay que actualizar el tipo de crítica ideológica. Además, la nueva ideología ha conseguido aletargar el interés emancipatorio: ¿dónde están las ganas de cambiar y luchar por un proyecto de vida realmente propio? Parte de la eficacia de la ciencia y de la técnica como ideología reside en que no son sólo ideología.

26. Habermas, *Ciencia y técnica como «ideología»*, cit., p. 79.

27. Habermas, *Teoría y praxis*, cit., p. 239.

Se trata de una ideología que ha conseguido parte de su éxito con la hipoteca creada sobre el lenguaje cotidiano. Hay una forma de socialización mediada por este lenguaje coloquial que es de capital importancia, pues en él anida todo empeño de emancipación colectiva. Esta base es la que queda mermada por la comparación con el lenguaje experto tecnicista, como si fuese éste el único vehículo adecuado para hablar de lo más serio, vida colectiva incluida. Junto con la erosión del lenguaje cotidiano se produce la erosión del interés práctico a él adyacente. Y he aquí que, sin embargo, aparentemente este proceso es de «racionalización». Es decir, una cierta racionalidad desarrolla una función ideológica. De donde la conocida expresión, forjada por Adorno y Horkheimer, de «dialéctica de la ilustración», para indicar esa especie de equivocidad. Y de ahí que Habermas diga, en paralelo, que «... en este punto, la ciencia y la técnica adoptan *también* el papel de una ideología».²⁸ ¿Qué es lo que principalmente consiguen la ciencia y la técnica como ideología? Pues, sobre todo, el hacer que la *distinción* entre trabajo (acción instrumental) e interacción (acción comunicativa) pasen a un segundo plano o incluso se borren del todo en nuestra *conciencia*. «La fuerza ideológica de la conciencia tecnocrática queda demostrada precisamente en el encubrimiento que produce de esa diferencia.»²⁹ Con lo que estamos de nuevo en el tema nuclear ya apuntado en el apartado anterior. Y ¿qué comporta esta desaparición de la distinción? Que en vez de un espacio para poder tratar cuestiones prácticas relacionadas con lo que queremos hacer con nuestras vidas haya sólo cuestiones técnicas, relativas a cómo hacer que las cosas funcionen mejor —cuestiones que, obviamente, son competencia de los correspondientes expertos técnicos.

Dicho en general, al modo de Adorno y Horkheimer: la libertad social es inherente al pensamiento ilustrado, pero hay en ese mismo pensamiento el germen de una regresión que puede acabar con él mismo; represión de la ilustración en la ideología, en la forma de un pragmatismo hostil al espíritu individual y de absoluto dominio social.

28. Habermas, *Ciencia y técnica como «ideología»*, cit., p. 86.

29. Habermas, *Ciencia y técnica como «ideología»*, cit., p. 91.

Pero la emancipación ilustrada habría podido ser otra cosa. Si la idea, en parte vehiculada por Marx, era no sólo extender nuestro dominio técnico sobre la naturaleza, sino dirigir nuestra propia historia y el sentido de nuestra sociedad (hasta ahora los hombres hacen su historia, pero no con voluntad y conciencia), lo que ha ocurrido es que se ha querido llevar a cabo esta asunción del propio destino pero con la misma racionalidad con la que hemos dominado la naturaleza. Resultado: «los hombres harían su historia con voluntad, pero no con conciencia».³⁰ Lo cual significa que no hay praxis comunicativa, sino sólo control técnico, extensión de la racionalidad con respecto a fines. Conciencia, lenguaje coloquial e interacción comunicativa van del otro lado, y es lo que podría haberse dado y no se ha dado. Ahí es adonde la ilustración podría habernos traído. Lo cual aún está pendiente. En este punto preciso se sitúa todo el empeño de Habermas por continuar con un proyecto moderno que, desafortunadamente, ha sido desviado hacia otra parte. El potencial emancipador de ese proyecto está en el «dos y no una». Una es dominio. Pero la otra es discusión y comunicación sobre lo que queremos, sobre el sentido, sobre la madurez y la autenticidad de lo humano, sobre *cómo* queremos vivir. La crítica ideológica sólo conseguirá que se recupere esta dimensión si es capaz de poner al descubierto lo que domina y desplazarlo a un lado para que no lo ocupe todo.

3. ¿Del *homo faber* al *homo fabricatus*?

Es ésta una pregunta que ya se hacía Habermas en sus tempranos escritos de los años sesenta, de los que nos hemos servido. Anticipaba ya así lo que cuarenta años después discutiría como algo mucho más próximo e inquietante: la posible intervención técnica sobre la naturaleza humana.

De la teoría de la acción surge una teoría moral en la que al concepto de acción comunicativa acompañan otros como los de autonomía, veracidad, reciprocidad o simetría. La ética comunicativa intenta fundamentar la universalidad de las normas mora-

30. Habermas, *Ciencia y técnica como «ideología»*, cit., p. 106.

les en el hecho lingüístico (que es el ejemplo privilegiado de praxis). El diálogo propiamente dicho presupone la autonomía de los individuos que en él se implican; por el diálogo se reconocen recíprocamente las personas como sujetos de argumentación racional; el diálogo ideal sería aquel que estuviese exento de situaciones de dominio de unos sujetos sobre otros; todas las normas que surgieran de esa situación ideal de comunicación serían perfectamente legítimas.

Puesto que para Habermas, como para Kant, la finalidad de la teoría moral es establecer un procedimiento a partir del cual pueda determinarse la validez de las normas, el acuerdo alcanzado en el seno de una acción comunicativa resulta ser la garantía de legitimidad de la norma. La diferencia con Kant sería ésta: en lugar de imponer a los demás una máxima que yo quiero que sea una ley universal, debo someter mi máxima a todos los demás con el fin de comprobar a través del diálogo su pretensión de universalidad. De tal modo, el centro de gravedad se desplaza del yo al nosotros.

Partiendo de esta base, ha abordado Habermas temas relacionados con la ciudadanía, el derecho, la justicia, la interculturalidad... y también temas de bioética. Voy a indicar aquí algunas de las cuestiones y de las ideas que se plantean en su libro *El futuro de la naturaleza humana*, ya del actual milenio y motivado, al menos en parte, por su enfrentamiento con Sloterdijk. El interrogante que preside toda la reflexión de Habermas es el relacionado con los límites y las condiciones de la intervención sobre el genoma humano.

Habermas es consciente de que nos hallamos hoy día en un punto de transición absolutamente decisivo. Hasta ahora no se había dado la posibilidad de intervención técnica sobre nuestro propio genoma, pero en estos momentos la puerta empieza a abrirse. Y en este nuevo escenario nos damos cuenta de que la indisponibilidad (y contingencia) que cada uno de nosotros tiene en su origen es como un presupuesto necesario para que cada cual pueda comprenderse como *sí mismo* y para la igualdad de nuestras relaciones interpersonales. «Pues tan pronto los adultos contemplasen un día la admirable dotación genética de su descendencia como un producto moldeable para el que elaborar un

diseño acorde a su parecer, ejercerían sobre sus criaturas manipuladas genéticamente una forma de disposición que afectaría a los fundamentos somáticos de la auto-relación espontánea y de la libertad ética de otra persona, disposición que hasta ahora sólo parecía permitido tener sobre cosas, no sobre personas.»³¹

Aunque a veces se distingue entre eugenesia negativa y eugenesia positiva, hay que reconocer que los límites entre una y otra son muy borrosos e imprecisos. Parece que, en principio, todos estaríamos de acuerdo en la corrección moral de la eugenesia negativa, cuya finalidad sería, por ejemplo, el evitar ciertas enfermedades de transmisión genética. La eugenesia negativa podría ser calificada de «terapéutica», y la positiva de «perfeccionadora». Pero las fronteras conceptuales entre la prevención del nacimiento de un niño gravemente enfermo y el perfeccionamiento del patrimonio hereditario (esa última una decisión eugenésica) no son ya tajantes.

La perspectiva de que pronto la especie humana podrá dirigir su propia evolución biológica se impone. Estamos ya inmersos en una autotransformación de la especie de largo alcance. ¿Podremos disponer de la vida humana con fines selectivos y mantener, a la vez, la dignidad de la vida humana? Habermas, defensor de las ideas modernas de humanismo y libertad, se posiciona tanto contra los nuevos profetas nietzscheanos y su pretensión de jugar a ser dios como contra un dejar las cosas a la lógica del mercado. Se opone, en efecto, a esos «intelectuales completamente alucinados» que hablan ya de un posthumanismo y animan a los que tienen el poder de hacerlo a que ejerzan realmente su poder. Y se opone también a lo que llama «modelo de eugenesia liberal», en el que los mercados, regidos por el interés en los beneficios y las preferencias de la demanda, pasarían la pelota de las decisiones eugenésicas a la elección individual de los padres, que, de hecho, serían tratados así como clientes. Bajo el lema «que cada cual decida» triunfaría la lógica del mercado y del clientelismo.

Y ¿qué tipo de argumentos utiliza Habermas para apoyar su postura? El eje de su argumentación pasa por la idea de que la

31. Habermas, *El futuro de la naturaleza humana*, Barcelona, Paidós, 2002, p. 25.

manipulación de los genes afecta a cuestiones de identidad de la especie y a las representaciones legales y morales que de ahí se derivan. El saber que uno ha sido programado restringiría la configuración autónoma de la vida, y afectaría a la simetría entre personas libres e iguales. Habermas se posiciona frente a la eugenesia liberal, no con la idea de la sacralidad de la vida, sino con la idea moderna de la autonomía: para que podamos seguir entendiéndonos como seres autónomos es importante que podamos asegurar por medios jurídicos que en nuestro origen se siga manteniendo cierta medida de contingencia o naturalidad. En lo fundamental, quien nace no ha sido programado. De ahí que Arendt hable de la categoría de la natalidad como base de la idea de libertad. Con el recién nacido entra literalmente la novedad en el mundo. Es un quién imprevisible.

Los que arguyen contra la diferenciación entre lo crecido y lo hecho (entre lo que surge a partir de lo nuevo y lo que se da porque así se ha determinado o programado), dicen que, en el fondo, no hay diferencia sustancial entre eugenesia y educación. El poder que tienen los padres de decidir sobre la educación de sus hijos podría extenderse a la libertad eugenésica de perfeccionar la dotación genética de los vástagos. Ahora bien —contraargumenta Habermas— «los padres gozan de la libertad eugenésica bajo la reserva de no colisionar con la libertad ética de los hijos».³² Si se entrase en la dinámica de la programación, los padres vincularían a la decisión sobre el programa genético de su hijo unas intenciones que, después, se transformarían en expectativas sin conceder al destinatario la posibilidad de posicionarse revisoramente. Dicho de otro modo: el programa genético es un hecho «mudo» al que no se puede responder. Uno puede responder a la educación (o a la tradición) que ha recibido; puede revisarla crítica y reflexivamente (y pasar del puritanismo al radicalismo antisistema; o del ecologismo *hippie* al cinismo *bróker*). Pero esto, en cambio, no es posible con respecto a una disposición genética; ahí no hay revisión posible. Y por eso puede decirse que las intervenciones eugenésicas perfeccionadoras menoscaban la libertad ética: con la programación genética surge

32. Habermas, *El futuro de la naturaleza humana*, cit., p. 71.

una relación asimétrica de ningún modo contestable o revisable. ¿Quién podría querer haber sido programado en lugar de haber «nacido»? Parece que «sólo en el caso negativo de evitación de males muy generalmente considerados como extremos, existen buenas razones para aceptar que el afectado asentiría al objetivo de la eugenesia».³³

Al mismo punto llegaríamos siguiendo la formulación kantiana de que lo moralmente correcto es tratar a la persona siempre como fin y nunca como medio. Idea que, traducida por la ética discursiva, consistiría en reconocer la obligación de adoptar la perspectiva del nosotros comunicativo, donde todos sean interlocutores igualmente válidos. Ahora bien, cuando los padres eligiesen la dotación genética de su hijo, ¿estarían tratando a éste realmente como fin y no como medio?

En suma, lo que Habermas defiende es la idea de la *persona nacida*, no *hecha*, como condición de posibilidad de la libertad y de la igualdad en la situación comunicativa. De lo que expone, también me parece especialmente destacable el que, además de esta argumentación, subraye —por sus futuras consecuencias— la importancia que tiene el cómo la gente se acostumbra a ver las cosas. Es la cuestión de la mirada: no es lo mismo vernos como seres finitos y en cierto modo gratuitos en nuestra singularidad, que como seres también finitos pero parcialmente calculados. Y lo que Habermas constata como preocupante es que, con toda la información poco elaborada y reflexiva que se está dando sobre las nuevas posibilidades tecnológicas, pueda producirse una «desensibilización de nuestra mirada»³⁴ sobre la naturaleza humana, y se allane el camino efectivo hacia una eugenesia liberal. En efecto, el hecho de que nos acostumbremos a oír hablar de investigaciones relativas a los embriones, a intervenciones en el genoma (aunque sean terapéuticas), etc., va a ir cambiando (de hecho, ya está cambiando) nuestra manera de pensarnos —de vernos a nosotros mismos. Ante ello, Habermas insiste en la conveniencia de mantener la mirada moderna sobre la naturaleza humana, estrechamente ligada a la idea de

33. Habermas, *El futuro de la naturaleza humana*, cit., p. 87.

34. Habermas, *El futuro de la naturaleza humana*, cit., p. 97.

una comunidad de personas que pueda constituirse en comunidad comunicativa y moral. «No es obvio que deseemos asumir el estatuto de miembro de una comunidad que exija el mismo respeto para cada cual y responsabilidad solidaria para todos.»³⁵ Pero Habermas es de los que piensan que una vida en el vacío moral no merecería vivirse. Tal es la convicción del humanismo moderno e ilustrado.

35. Habermas, *El futuro de la naturaleza humana*, cit., p. 98.

8. Peter Sloterdijk: técnicas de crianza

Parte de la notoriedad que Peter Sloterdijk ha conseguido en nuestros días se debe a polémicas directamente vinculadas con el papel que ya el presente y más todavía el futuro próximo van a conceder a la biotecnología. Este filósofo ha suscitado una reacción en contra de los intelectuales de izquierda —como Habermas— pero también de otras personas ancladas en planteamientos más tradicionales. Sin embargo, se trata de un autor que acumula ya una obra filosófica bastante extensa, con aportaciones de indiscutible interés como *Crítica de la razón cínica* (1983), *Extrañamiento del mundo* (1993) o la magna trilogía de *Esferas* (1998, 1999, 2004), por citar sólo algunos de sus títulos. Su formación es muy amplia, al igual que sus intereses filosóficos, y tiene ganas de hacerse eco de las «detonaciones del presente» —como un «piano automático del espíritu del tiempo»—.¹ Esto último, junto con su olfato y gusto por la polémica, le ha llevado al tema de la técnica, tratado muy especialmente en dos textos breves: «Normas para el parque humano» (1999) y «El hombre auto-operable. Sobre las posiciones filosóficas de la tecnología genética actual» (2000);² aunque el tema aparece también en otros trabajos dedicados a la globalización, al terror, etc.

1. Sloterdijk, *El sol y la muerte*, Madrid, Siruela, 2004, p. 20.

2. El primero publicado en castellano en forma de libro: Sloterdijk, *Normas para el parque humano*, Madrid, Siruela, 2000; y el segundo en la revista *Sileno* (2001), n.º 11.

1. Primera parte: ¿qué nos amansará?

El lenguaje escogido por Sloterdijk es ya suficiente para inquietar e incluso atemorizar a mucha gente. Y no tanto porque lo que dice sea totalmente nuevo, sino por el modo como lo hace y por lo que cree uno poder leer entre líneas. Evidentemente, usar ya en el título «Normas para el parque humano» el lenguaje de la ganadería con referencia a lo humano no es una elección inocente. Nietzsche, de quien Sloterdijk es lector aventajado, le había precedido en *La genealogía de la moral*, donde leemos párrafos como este: «Suponiendo que fuera verdadero algo que en todo caso ahora se cree ser “verdad”, es decir, que el *sentido de toda cultura* consistiese cabalmente en sacar del animal rapaz “hombre”, mediante la crianza, un *animal manso* y civilizado, un *animal doméstico*, habría que considerar sin ninguna duda que todos aquellos instintos de reacción y resentimiento, con cuyo auxilio se acabó por humillar y dominar a las razas nobles, así como todos sus ideales, han sido los auténticos *instrumentos de la cultura...*»³

Tal es el replanteamiento que lleva a cabo Sloterdijk del tema del parque: el hombre es, en el fondo, una bestia salvaje domesticada. La bestia salvaje requiere, para su acceso a lo humano, de amos o de criadores —«los hombres son animales de los que unos crían a sus semejantes, mientras que otros son criados»—⁴ y de procesos de apaciguamiento y domesticación de los más brutales instintos. Sin duda, uno de estos procesos ha sido el de la agricultura y el consiguiente sedentarismo. La instalación en un territorio requiere organización técnica (para producir el sustento) y normas políticas (para hacer posible la convivencia). La casa, en sentido literal, es uno de los símbolos emblemáticos de esta etapa. Y también lo es la casa en sentido figurado. El lenguaje es la casa del hombre —decía Gadamer, corrigiendo o ampliando a Heidegger—. El lenguaje domestica al hombre y, en particular y pensando en las postrimerías de nuestra cultura, quien sabe leer y escribir, quien ha recibido una educación, es un hombre culto, domesticado.

3. Nietzsche, *La genealogía de la moral*, (I, 11) Madrid, Alianza, 1972, p. 48.

4. Sloterdijk, *Normas para el parque humano*, cit. p. 69.

A los distintos procesos de domesticación humana, los llama Sloterdijk «antropotécnicas»: técnicas aplicadas sobre la bestia humana, sobre el «material humano», que dan como resultado eso que llamamos precisamente proceso civilizador.

Nosotros somos en buena medida productos de la antropotécnica que es la escritura (envío, recepción y descifrado de mensajes escritos). Somos hijos de la civilización del pergamino, del libro y de la imprenta. Huelga decir que siempre ha sido una élite aristocrática la que ha ocupado la cúspide del proceso. ¿Qué pequeña parte de la población europea tenía acceso a la cultura en el siglo xvi? Esa aristocracia ha ejercido su dominio sobre la masa inculta. Pero, con el tiempo, la élite se iba ampliando y, así, cada vez iba dejando de ser un poco menos élite. Al generalizarse el acceso de la gente a la educación (con el aprendizaje del leer y escribir), la «humanidad» se fue extendiendo. Podría decirse empero que una cosa es ser una persona culta —dominar el lenguaje— y otra lo que hoy llamamos coloquialmente «saber leer» y, en alguna ocasión, ejercer esa capacidad hojeando un periódico deportivo o una revista rosa. Aun así, para Sloterdijk no se da una diferencia esencial entre la minoría de lectores-escritores y la masa entretenida en espectáculos a su nivel.

Para Sloterdijk, lo que hay que advertir es que el momento histórico de la escritura se está acabando: la antropotécnica de la escritura ha envejecido y ha dejado de ser fértil —es decir, efectiva—; ya no sirve para lo que tendría que servir, y de ahí que esté siendo sustituida por otra nueva. La tradicional antropotécnica ilustrada mostró total caducidad con el nazismo durante la Segunda Guerra Mundial. Entonces se advirtió ya una increíble coexistencia de las cartas a los amigos y la barbarie más extrema. Alemanes cultos por la tarde, gozando de buena literatura y de buena música, y salvajes por la mañana, practicando acciones terriblemente violentas y tomando decisiones atrozmente despiadadas. Tras semejantes hechos, las nuevas versiones humanistas del existencialismo, del marxismo o del personalismo no han sido ya sino intentos fallidos. La historia ha cambiado de tercio y la efectividad de la domesticación debe pasar a manos de otro protagonista.

Que el humanismo de las letras se haya acabado no significa, evidentemente, que los libros y la prensa no vayan a seguir existiendo; significa que han perdido la función que desempeñaban; que ya no son las piezas clave para mantener y fomentar una forma común de vida. Su lugar parece haberlo ocupado, al menos en parte, la televisión e Internet. Éste es un primer sentido en el que puede hablarse de «sociedad posthumanista».

Vendría luego el registro más filosófico, relacionado con la idea que nosotros nos hacemos de nosotros mismos. El humanismo europeo y, en particular, la modernidad ilustrada, tomaron como principio la centralidad del hombre: su ser sujeto de acción y de pensamiento crítico; su capacidad de clarificación y teorización del mundo, y su poder para transformarlo. Pero en su *Carta sobre el humanismo*, desistió ya Heidegger de atenerse a este principio. El hombre, caracterizado en dicho escrito como «pastor del ser», se encuentra en los márgenes, se reconoce como un ser meditativo que espera alguna iluminación. «Sólo un dios puede salvarnos», escribirá Heidegger volviendo a lo que el pensamiento teónomo ha enseñado desde siempre.

Pero ¿en qué sentido sigue Sloterdijk a Heidegger?⁵ A su manera, Sloterdijk replantea una cuestión parecida a la que formuló en su momento Adorno preguntándose si el hombre europeo ha sido capaz de extraer alguna enseñanza de las «catástrofes», de los «rayos» de su época: la Primera Guerra Mundial, el Holocausto judío y las bombas atómicas, la explotación técnica de todo... «¿Ha acontecido en ellos una *metanoia*, una transformación de su modo de pensar relacionada con las motivaciones más últimas?»⁶ Sloterdijk piensa que no lo bastante. La humanidad europea sigue confiando en su humanismo y jactándose de ver su universalización. Pero, en realidad, el humanismo es ya un espejismo y una adicción que nos mantiene como somnolientos e ignorantes ante las exigencias de nuestro tiempo. La aportación de

5. Para la relación Sloterdijk-Heidegger, es un buen estudio el de C. Cordua, *Sloterdijk y Heidegger. La recepción filosófica*, Universidad Diego Portales, Santiago de Chile, 2008.

6. Sloterdijk, *El sol y la muerte*, cit., p. 114.

Heidegger supone, en este sentido, una inflexión: frente a la hipnosis activista, una apología de la meditación y de la vigilancia, de la claridad intelectual y de la valentía para remover los antiguos pero tranquilizadores presupuestos. De esta manera, Heidegger nos situaría ya en lo inhóspito e inquietante; más allá de las seguridades y del bienestar del humanismo ilustrado. Y esta inflexión es lo que Sloterdijk asume de Heidegger. De hecho, el subtítulo de su conferencia reza así: «Una respuesta a la *Carta sobre el humanismo* de Heidegger.» La cuestión, pues, es la de la posibilidad del humanismo. Heidegger, desde una perspectiva existencial, interpretó que la auténtica esencia del hombre tiene que ver con la verdad, es decir, con su relación con el ser: el hombre como claro (*Lichtung*) y pastor del ser; aquel que tiene el lenguaje (antes que para comunicarse) para despejar y decir el ser. Sloterdijk interpreta la posición heideggeriana como siendo de fuerte *contención*: el hombre no está destinado a la expansión y al dominio, sino a habitar la proximidad del ser; al silencio más que a la retórica; a la escucha y a la espera más que al activismo. Sloterdijk ve ahí un intento de apaciguamiento más ambicioso todavía que el humanista. El habitar heideggeriano evocaría «un atento acercamiento del oído para el cual el hombre tiene que ser más silencioso y dócil de lo que es el humanista leyendo a sus clásicos».⁷

Pero ¿es pertinente hablar de la «contención» heideggeriana? Lévinas —como ya indicamos en el capítulo de Heidegger— diría más bien lo contrario. ¿Se contiene de veras la violencia en un planteamiento en el que el prójimo brilla por su ausencia? En Heidegger, la escucha del ser es ajena a la del prójimo. Eso sí lo reconoce Sloterdijk, y él mismo se plantea la cuestión del tipo de comunidad política que cabría fundar sobre esa escucha; «¿cómo podría constituirse una sociedad de vecinos del ser, de meditabundos?».⁸

Sin embargo, lo que para Sloterdijk determina la insuficiencia de la corrección heideggeriana del humanismo es sobre todo el hecho de que Heidegger está lejos de sintonizar con nuestro

7. Sloterdijk, *Normas para el parque humano*, cit., p. 47.

8. Sloterdijk, *Normas para el parque humano*, cit., p. 48.

presente. Su afinidad campesina y su dificultad para conectar con los intercambios, los viajes, la mezcla... es muestra de su anacronismo. Lo resume así: «La profundidad de Heidegger carece de amplitud.»⁹ Heidegger sería el último campesino metafísico de Europa. Lo que de él hay que reconocer y valorar es su esfuerzo por ir más allá del humanismo, pero al mismo tiempo hay que advertir que no lo hace en la dirección adecuada. La pregunta incisiva, pues, permanece en pie a la espera de respuesta: «¿Qué amansará al ser humano, si hasta ahora sus esfuerzos para autodomesticarse a lo único que en realidad y sobre todo le han llevado es a la conquista del poder sobre todo lo existente?»¹⁰

Para hallar la buena dirección Sloterdijk no termina de aparcar a Heidegger y propone interpretar el claro del bosque (es decir, el hombre como despejamiento) de un modo distinto de como lo hace Heidegger y, según dice, con mayor precisión histórica. Ensayo entonces una interpretación más bien biologicista del hombre como claro; nacimiento prematuro y fracaso como animal explican que la abertura, el ser-en-el-mundo, tenga como respuesta la ya antes mencionada experiencia de la casa.¹¹ En efecto, el claro daría lugar a la casa del lenguaje (a la casa en la que el hombre cobija al ser y se cobija), pero también a las casas construidas, en las que los hombres se agrupan y conviven, amansan a los «animales domésticos» y se amansan a sí mismos. Tenemos, pues, una interpretación del claro que se aleja de los términos ontológicos (del darse del mundo como mundo) y se acerca a

9. Sloterdijk, *Nicht gerettet: Versuche nach Heidegger*, Suhrkamp, Frankfurt, 2001, p. 174.

10. Sloterdijk, *Normas para el parque humano*, cit. p. 52.

11. La importancia que esta intuición tiene para Sloterdijk se muestra también en el hecho de que *Esferas I. Burbujas* (Madrid, Siruela, 2003) sea precisamente una investigación sobre el espacio íntimo o sobre las esferas inmunológicas que permiten la generación y la individuación humanas. También ahí coge Sloterdijk el hilo heideggeriano de la familiaridad y la cercanía, pero para marcar un giro muy significativo y considerar que en el espacio esférico originario —en la microesfera— lo que se da es dualidad, pareja, y no individualidad aislada; es decir, que es la pareja y no el individuo lo que representa la magnitud más auténtica.

términos más ónticos y biológicos relacionados con el gesto hogareño, el mimo y la crianza. Como ya se ha dicho, Nietzsche es recuperado precisamente para decir que hasta ahora los hombres son criadores exitosos que han logrado hacer del hombre salvaje el último hombre. Es decir, que se ha criado para lo pequeño y lo bajo (y el humanismo es muestra de eso). También Platón es recuperado aquí como teorizador áureo de este modo de entender la política: la capacidad de unos pocos para organizar de la mejor manera posible a todos los demás, y así mantenernos tranquilos en «parques» o en ciudades. Esto no ha de leerse necesariamente en un sentido de dominio tiránico; incluso en Platón la idea es que hay una participación voluntaria de todos en el mantenimiento de la *polis*.

Igual que los demás pensadores de los que hemos hablado, Sloterdijk sabe que la característica más notoria de la actual situación de la humanidad es su impresionante poder tecnológico, con lo que se hace ya muy previsible que lo que anda buscando lo halle precisamente aquí: las nuevas antropológicas tendrán que ver con este poder; la nueva forma de amansarnos será a través de la biotecnología. Y ya no vale hacer como si aquí vayamos a detenernos apelando a nuestro sentido moral de los límites. Dado que, a estas alturas, hemos podido comprobar suficientemente que lo que no es posible es dejar de ejercer ese poder, Sloterdijk alude a la conveniencia de formular un «código de las antropológicas»; un código para esas técnicas de crianza mediante las cuales nos produciremos a nosotros mismos: «Como, dada su esterilidad, las meras negaciones o dimisiones suelen fracasar, probablemente de lo que se tratará en el futuro es de entrar activamente en el juego y formular un código de antropológicas.»¹² En definitiva, de la biopolítica según Foucault, lo que se nos pone como centro es la antropológica en su particular forma de biotecnología. Ya en estos momentos empezamos a vislumbrar un conjunto de antropológicas orientadas a la planificación explícita de las características del ser humano, a la planificación del nacimiento y a la selección prenatal. Y supongo que la referencia de Sloterdijk a un «código de conducta» viene, en parte, para cal-

12. Sloterdijk, *Normas para el parque humano*, cit. p. 70-71.

mar las inquietudes vinculadas a estos nuevos horizontes. Inquietudes que se producen a consecuencia de lo lejos que podemos llegar con nuestro poder pero también a consecuencia del contexto bastante vacío en el que nos movemos. Parece, en efecto, que nada sirva ya de norma o de criterio rector para la crianza; ya no disponemos de instancias divinas, y las instancias humanas han caducado y, especialmente, el humanismo de las letras. ¿Qué amansará a las masas desinhibidas y embrutecidas por la sociedad mediática? Esta pregunta no podemos ni debemos evitarla. Que al formularla se nos aparezcan los fantasmas del riesgo es algo inevitable. Pero el caso es que a la casa, al lenguaje y a los libros los relevará ahora, en esa labor siempre necesaria, la biotecnología.

2. Segunda parte: la homeotécnica y el final de la dominación

El segundo texto, «El hombre auto-operable. Sobre las posiciones filosóficas de la tecnología genética actual», empieza enlazando con lo dicho en el primero: la caducidad, certificada por su ineficacia, del humanismo. Pero esta pérdida se relaciona —volviendo una vez más a Heidegger— con la falta de morada, de casa, de un «estar-cabe-sí» (*Bei-sich-Sein*), y de lenguaje familiar. Una vez más el acento se pone en la cuestión del lenguaje. El rasgo más singular y probablemente más decisivo de la nueva cultura tecnológica es una transformación del lenguaje y la escritura: «En la época de los códigos digitales y de las inscripciones genéticas, hablar y escribir no tiene ya ningún sentido asimilable al habitar...»¹³ El lenguaje deja de ser casa (de hacer casa, de transmitir, de conciliar con lo externo); «la provincia lingüística merma...». Tal como comenta muy amenamente Félix Duque, «si según Gadamer el lenguaje —es decir, el lenguaje ordinario e históricamente transmitido: el idioma de la madre y de la infancia— es la casa del hombre... *de toda la vida* (con una familia, una patria y un dialecto), los nuevos lenguajes de ahora

13. Sloterdijk, «El hombre auto-operable», cit., p. 80.

—el lenguaje de la informática y el “lenguaje” de los genes, con sus “palabras” o *codones* de tres “letras” o bases— conformarán en todo caso la casa del hombre... posthumanista...». ¹⁴ No otra es también la razón por la que Sloterdijk siente especial fascinación por las máquinas. Ciertamente que con la biotecnología estamos ahora inmersos en la autoproducción de la vida, pero precisamente no se pierde de vista la falta de diferencia cualitativa entre ámbitos de la realidad y, por lo tanto, podemos pensar también en «máquinas adultas» como otra vía de llegada a la misma cima, al «espíritu», es decir, a nosotros mismos. La primera vía es la transitada por la materia desde la vida a la existencia humana. La segunda será la llegada a la reflexión y la cuasi-vida a través de los cristales. De ahí que diga a veces Sloterdijk que el futuro será heterobiológico.

¿Es esta nueva situación del presente una «pérdida», o cabe interpretarla como un paso más o incluso como una culminación del proceso evolutivo del que el hombre forma parte? «En esta pujanza de la capacidad y del saber técnicos, el hombre se revela ante sí mismo como el más nuevo e inquietante de los huéspedes: como hacedor-de-soles y hacedor-de-vida. Así se ve impulsado a colocarse en una posición en la que ha de dar respuesta a la pregunta de si eso que él puede hacer en este caso, y que hace, es realmente él mismo y si en ese su hacer se encuentra cabe sí.» ¹⁵ Efectivamente, ¿no será que donde hasta ahora se descubre el hombre más a sí mismo es en su enorme capacidad operativa, también sobre sí mismo, apenas recientemente alcanzada? ¿Llegamos a estar más en lo propio como autohacedores? Tal vez sea precisamente en la auto-operatividad técnica donde descubramos lo más propio de lo que el hombre es. De modo que más que hablar de un posthumanismo cabría hacerlo de un hiperhumanismo. ¹⁶

Resulta poco menos que curioso (y en cierta medida revelador) que hablando de este tema sea el propio Sloterdijk quien

14. F. Duque, *En torno al humanismo*. Heidegger, Gadamer, Sloterdijk, Madrid, Tecnos, 2002, p. 141.

15. Sloterdijk, «El hombre auto-operable», cit., p. 81.

16. F. Duque, *En torno al humanismo*, cit., p. 146.

relacione su tesis sobre el hombre operable con el gnosticismo, al que, igual que Jonas, prestó buena atención en *Extrañamiento del Mundo*.¹⁷ Como sabemos, el gnosticismo introduce la idea de una creación, no necesariamente exitosa, por parte de un dios menor, lo que haría pertinente también la «salvación» *hacia o por parte* del verdadero Dios. Si así fuese, no estaría de más que intentáramos, ahora que podemos, reparar lo reparable de este mundo imperfecto. Pero Sloterdijk no va por ahí, y usa el esquema gnóstico para transportarlo al presente y sustituir a los dioses por parte de la humanidad. Ésta sería la comparación: «La diferencia existente entre el Dios creador y el Dios redentor se vuelve a repetir en la diferencia entre hombre hacedor y, ¡cómo debería llamarse al otro...!, ¿quizá el hombre pastor u hombre heideggeriano?»¹⁸

Sloterdijk no se sitúa en la posición gnóstica sino más bien en la contraria, representada por el optimismo platónico (o quizá sería mejor decir neoplatónico) según el cual todo lo que existe es bueno, o también por la teología cristiana, al concebir al Dios omnipotente y creador. Nos choca que Sloterdijk pretenda actualizar planteamientos metafísicos tan «fuertes» después del final heideggeriano de la metafísica. Pero en fin... la actualización, según él, iría en el sentido de considerar que «lo predominantemente maligno o de mala calidad actúa de manera que se elimina o se restringe a sí mismo; lo predominantemente bueno actúa de modo que se autoexpande y autoprogresa».¹⁹ Con lo que tenemos que todo lo malo (en este caso: fuerzas reaccionarias e intereses polemiológicos) no tienen mucho futuro, aunque todavía puedan perjudicarnos durante bastante tiempo.

En Heidegger, la era de la técnica es aún muestra de la indigencia y de la correspondiente errancia. Sloterdijk interpreta la situación epocal de forma muy distinta. Con los nuevos lenguajes técnicos es con lo que llegamos más cerca de la propiedad de lo que somos; abandonamos la errancia para llegar a lo propio. La errancia era, sí, la metafísica del dualismo: sujeto-objeto, espíritu-ma-

17. Sloterdijk, *Extrañamiento del Mundo*, Valencia, Pre-Textos, 1998.

18. Sloterdijk, *El sol y la muerte*, cit., p. 135.

19. Sloterdijk, «El hombre auto-operable», cit., p. 90.

teria, libertad-mecanicismo..., pero ahora los nuevos lenguajes nos revelan la sustantividad de la materia y la funcionalidad de los sujetos, todo es regido por la misma gramática. La palabra que disuelve las antiguas separaciones es «información» y el principio «hay información» —expresión, esta última, que sustituye a la heideggeriana «hay ser» («*Es gibt Sein*»). Veamos cómo la explica el mismo Sloterdijk dando así cuenta de la idea nuclear de esta segunda conferencia: «De la frase “hay información” dependen frases como: “Hay sistemas, hay memorias, hay culturas, hay inteligencia artificial”. También la proposición “hay genes” puede comprenderse solamente como resultado de la nueva situación: indica el salto del principio de información a la esfera de la naturaleza. La obtención de conceptos de tal potencia real hace que palidezca el interés por figuras teóricas tradicionales tales como la relación sujeto-objeto. También la constelación de yo y mundo pierde mucho de su brillo, para no hablar de la desteñida polaridad entre individuo y sociedad. Pero lo decisivo es que con la noción de memorias realmente existentes y de sistemas que se autoorganizan pierde validez la distinción metafísica entre naturaleza y cultura, ya que sus dos respectos sólo representan estadios regionales de información y del procesamiento de ésta. Hay que contar con que la comprensión de esta visión les resultará especialmente difícil a aquellos intelectuales que han vivido de la antítesis de cultura contra naturaleza, y que se encuentran ahora de golpe en una posición reactiva.»²⁰ Desaparición de las dualidades, y referencia a habermasianos incluida (dado que es lícito pensar en la aparición de una inteligencia «artificial» libre y dialógica). Lo que hasta ahora eran las propiedades de lo subjetivo se extiende a nuevos ámbitos. Evidentemente que esto requiere repensarnos, pero Sloterdijk no detecta amenaza de catástrofe y mucho menos motivos para el histerismo, propio de una actitud reaccionaria que «expresa el resentimiento de la superada bivalencia contra la incomprendida polivalencia».²¹

Aunque a tenor de lo que se decía en la primera conferencia nadie lo habría adivinado, Sloterdijk nos sorprende ahora con-

20. Sloterdijk, «El hombre auto-operable», cit., p. 83-84.

21. Sloterdijk, «El hombre auto-operable», cit., p. 86.

tándonos que uno de los corolarios de la disolución de estas bipolaridades es nada menos que la desaparición del poder, es decir, de la historia del dominio. «En el viejo esquema metafísico, la escisión de lo ente en sujeto y objeto se refleja en el desnivel entre amo y siervo, así como el que se da entre trabajador y material. De este modo, dentro de esta disposición, la crítica del poder sólo puede articularse como resistencia de la oprimida parte objeto-siervo-material frente a la parte sujeto-amo-trabajador. Pero desde que entra en vigencia la proposición “Hay información”, alias “Hay sistemas”, esa oposición pierde su sentido y se convierte cada vez más en campo de juego de pseudoconflictos.»²²

Ya se nos ha advertido —eso sí— que costará estar a la altura de lo abierto a raíz de la revelación que supone el principio «hay información», y pensar en correspondencia con ello. Hay que dejar atrás el esquema de la dominación y la violencia. No debemos concebirnos ya como sujetos dominadores de la materia-naturaleza, o de la materia-sociedad, o de lo que sea. Este esquema responde a la metafísica actualmente periclitada. Lo que hay es operatividad debida a la articulación de distintos lenguajes informacionales. Pero esta operatividad Sloterdijk la vincula a una nueva técnica y a una nueva manera de entender la técnica. En efecto, llegados a este punto, y precisamente con la intención de explicar lo nuevo —la novedad epocal en que nos hallamos— introduce Sloterdijk la distinción entre lo que llama él *alotécnica* y *homeotécnica*. La alotécnica sería el tipo de técnica que se ha venido dando hasta ahora: una técnica «contranatural», en el sentido de que ha aplicado principios que uno no encuentra en la naturaleza, como, por ejemplo, la rotación pura de la rueda, la marcha de la flecha lanzada con el arco, etc. Es decir, la artificiosidad de la técnica, con constructos mecánicos muy diferentes de los que podemos hallar en las funciones naturales. El resultado de la alotécnica sería lo que hemos llamado en otra parte la edificación de un mundo sobre el mundo; un mundo —el sobrepuesto— constituido por cosas tan distintas pero a la vez con un común denominador como ciudades, autopistas, diques, armas... En cambio, la homeotécnica, cuya entrada en escena presencia-

22. Sloterdijk, «El hombre auto-operable», cit., p. 86.

mos, tiene ya otro perfil y otras maneras; no juega con ninguna separación dualista artificial-natural, sino, más bien, con el presupuesto de que todo es finalmente lo mismo. Justamente por ello, se ha de conseguir la articulación de lo que ya por familiaridad puede articularse: la técnica relacionándose con lo natural e interviniendo en producciones propias de lo viviente. Confluencia y síntesis entre las tecnologías de la información y las biotecnologías; tecnologías «inteligentes» que cooperen con las estructuras inteligentes de la naturaleza. He aquí, pues, la definición: «Somos testigos de que, con las tecnologías inteligentes, está surgiendo una forma no dominadora de operatividad, para la cual proponemos el nombre de homeotécnica.»²³

Total, que no sólo se lleva a cabo una interpretación óntica y no ontológica del claro (lo cual me parece algo menor, pues a estas alturas no sería ya necesario recurrir a Heidegger) sino que, además, se entiende la capacidad de auto-operación como lo más sobresaliente de nuestra propia evolución. El único requerimiento es que lo que hagamos lo hagamos con la mayor lucidez. Dominio, explotación, materia prima, técnicas bastas... irán quedando atrás, y se irá abriendo paso la homeotécnica: todo más respetuoso, más inteligente, más cooperativo, más «limpio». Por supuesto que no será cosa de un día que los esquemas, los hábitos y los miedos propios del tiempo de la alotécnica desaparezcan. Las inercias y los intereses son grandes: «Después de la abolición de la esclavitud en el siglo XIX, para los siglos XXI y XXII se perfila la abolición de los residuos autoritarios, aunque nadie creerá que esto pueda suceder sin intensos conflictos...»²⁴ Y añade: «...la herencia patógena de la bivalencia y de la paranoia estratégico-polemológica sigue proyectando su larga sombra en el porvenir».²⁵ Seguro que la guerra cognitiva desatada a raíz de los avances de la biotecnología debería interpretarse en este sentido. Pero la dirección de la evolución le parece a Sloterdijk ya inequívoca; incluso cree percibir la emergencia de una ética de las relaciones desprovista de enemistad y dominación.

23. Sloterdijk, «El hombre auto-operable», cit., p. 87.

24. Sloterdijk, «El hombre auto-operable», cit., p. 89.

25. Sloterdijk, «El hombre auto-operable», cit., p. 90.

Y henos aquí ante un planteamiento que, por decirlo de algún modo, parece haber superado la preocupación por la alienación de lo sistémico, por la técnica convertida en ideología, etc., y que comulga plenamente con la idea de la evolución-progreso y del final feliz. Pero lo más inverosímil es la creencia en el final del dominio. Los utopistas clásicos soñaban al menos con una especie de conversión espiritual. Pero aquí la salvación vendrá de la información. Increíble pero cierto. Buena nueva de salvación, que ha pasado de ser esperada en lo divino, a ser puesta ya ahora por nosotros mismos. He aquí que participaríamos, así, de la fiesta que se daría después de una larguísima historia de dominación política. Efectivamente, poco tiene que envidiar esto a los planteamientos neohegelianos del final de la historia. Pero poco radical debería ser el dominio para que con la homeotécnica desaparezca. Ya no más bestia salvaje y necesidad de amansadores. Pero ¿de dónde sale el hombre generoso y cooperativo?; ¿de la homeotécnica?; ¿qué ha pasado con la fuerzas embrutecedoras que el humanismo había intentado controlar? De golpe nace el hombre rousseauniano y cae el fundamento antropológico de todas las teorías políticas que han articulado el egoísmo radical con las formas de dominación y gobierno políticos.

En fin, siendo así que la postmodernidad ha insistido en la conveniencia de dejar de lado los grandes metarrelatos de las modernas filosofías de la historia, no parece sino que Sloterdijk quiera proponer de nuevo una de tales filosofías: una filosofía de la historia combinada con una «antropología anfibia». Éste sería el planteamiento general: los hombres no son seres monoelementales. Entonces, es oportuno describir la movilidad del hombre, tanto desde un punto de vista filogenético como desde el ontogénico, a partir de la dinámica del cambio de elemento. Suelo-tierra, aire, agua. Los humanos nunca han sido sólo habitantes del suelo. ¿Acaso no tienden a sumergirse y a nadar? Tampoco pueden olvidar sus vidas en las copas de los árboles. Su camino evolutivo y de cambio de elemento está en marcha. De esa evolución actual pretendería dar cuenta la filosofía de Sloterdijk.

A cada lector le corresponde valorar el acierto de semejante teoría. Personalmente, y no por compartir las negaciones post-

modernas, prefiero, más que tan pretenciosos discursos sobre la evolución, observaciones puntuales y agudas relativas a nuestro presente, como, por ejemplo, ésta: «El dilema ético de los hombres modernos —dice Sloterdijk— radica en el hecho de que piensan como vegetarianos y viven como carnívoros.»²⁶

26. Sloterdijk, *El sol y la muerte*, cit., p. 131.

Coda: la técnica y el doble movimiento del pensar

Decíamos en la introducción que la técnica ha entrado en el club de las grandes cuestiones filosóficas, de lo que es buena muestra lo pensado por los ocho autores comentados aquí. Ahora bien, lo más específico de las preguntas filosóficas es que sobrepasan nuestra capacidad de encontrar una respuesta definitivamente satisfactoria. Paradójica situación ésta del saber plantear lo que, sin embargo, por excesivo, no podemos aclarar del todo. Incluso, además de paradójica, como diría Kant, la situación tiene también algo de trágico, ya que se trata de las cuestiones que más nos interesan porque más nos conciernen. No es casual que, al pensar sobre la técnica, nos haya surgido de nuevo la cuestión sobre el humanismo y el sentido de lo humano, pues nuestro «lugar», así como el esclarecimiento de lo que seamos, depende de cómo interpretemos la técnica y, a su vez, para el esclarecimiento del fenómeno técnico no podemos prescindir de nuestra autocomprensión.

Sí, la cuestión nos concierne tanto que ya no puede evitarse: plantearla con total seriedad es el gesto de veras y, literalmente, responsable. Con independencia de hasta dónde valga o llegue lo sistémico —o lo destinal— lo cierto es que nos corresponde a nosotros tal gesto, porque al margen de los hipotéticos procesos mayúsculos e impersonales, hay algo que puede madurar o perderse, que puede mejorar o disminuir. Comprenderlo es reconocer ya nuestra implicación. De ahí que el esfuerzo por comprender sea indiscutiblemente de naturaleza ética.

Ahora bien: ¿qué dirección creemos que puede tomar este gesto? Tal vez, al estilo Sloterdijk, se centren unos en la operati-

vidad y empiecen a dibujar escenarios de futuro con preguntas del tipo: ¿hacia dónde queremos llevar las operaciones?, es decir, ¿qué tipo de individuos queremos que sean nuestros descendientes o nuestros criados? O, puestos a pronosticar, digan otros que nos habremos detenido antes y que la prudencia habrá hecho que de la distinción entre la mejora *hacia* la normalidad y la mejora *de* la normalidad, nos habremos atendido a la primera parte, que es la que tiene que ver con el prevenir ciertas enfermedades o «defectos» congénitos, etc. Aunque, lo más probable, sin embargo, es que estos mismos teman, sin confesarlo, que esa tranquilizadora distinción no servirá de mucho, no sólo por la debilidad que en ella tiene el concepto de «normalidad» sino, también, porque los deseos no van a detenerse precisamente en esa línea, prueba curiosa de lo cual la aportan las distintas familias de transhumanistas y especialmente los «extropianos»,¹ que buscan ya los modos de «conservarse», aunque sea congelados —criogenizados—, para poder llegar a ese futuro de leche y miel en el que tal vez podamos autoconcedernos el ambivalente regalo de la inmortalidad. El presupuesto conceptual vendría a ser que desde ese futuro hipotético todo lo que tiene que ver con la «finitud» se mostraría como una experiencia histórica más; el «individuo» del futuro, mejor sabedor de que forma parte de un venturoso proceso evolutivo en fase ya de autoproducción y de simbiosis cósmica, creería haber dejado atrás la finitud o estar en vías de hacerlo. Lo cierto es que tal tipo de especulación no cabe atribuirlo sólo a brillantes ejercicios imaginativos para revelar con práctica adivinatoria y como con la bola de vidrio la fisonomía del siempre opaco futuro, sino también, en parte, a variaciones del esquema conceptual del progreso de origen decimonónico que, pese a las diatribas postmodernas, mantiene aún su vitalidad. El concepto de progreso, junto con los de evolución y desarrollo, domina y dirige la mayoría, si no la totalidad, de los programas tecnológicos, políticos, económicos y sociales. Y, sintetizado con la teoría evolucionista y luego convertido en algo mucho menos claro de lo que estaba en el seno de las teorías originales, se ha transformado contemporáneamente en «progreso

1. «Extropía» es un neologismo formado por contraste con «entropía».

indefinido», sobre todo de mano del entramado (o del sistema) de la tecnociencia. La que, por sus aspectos difusos y por la fe efectiva (pero tan poco íntima) que va creando a su alrededor, podríamos llamar «ideología evolucionista», sería la matriz terminológica y discursiva de semejante progreso.

No es necesario ser heideggeriano para contrastar lo anterior con la conciencia de la mortalidad, de la que las primeras tumbas de nuestros antepasados más lejanos son ya la primera y más emblemática manifestación. Lo mortal es lo que desaparece, lo que no dura indefinidamente, lo que termina pero, sobre todo, lo que se sabe perecedero. Lo humano (no lo ultrahumano, ni lo transhumano...) se caracteriza por esa finitud constitutiva y, por ende, por el deseo de que lo bueno pueda durar; algo que se muestra, por ejemplo, en la tan sencilla exclamación coloquial: «¡Ojalá que esto dure!» En efecto, lo que explica la exclamación «¡Ojalá que esto dure!» no es sino el fundamental punto de partida de la mortalidad, la conciencia de la cual —común, y no sólo reservada a los sabios— lleva a que esa expresión sea de uso coloquial. Todos nos sabemos mortales y por ello anhelamos permanecer, aunque sólo sea un poco más. La «salvación» es una categoría que emerge de dicha experiencia. Y en cierto modo la filosofía, como la religión, viene a ser una manera de afrontar dicha experiencia. Las filosofías del progreso representan una peculiar manera de superar la finitud: una idea del todo y un proceso que lleva a la perfección de ese mismo todo. Ahí, lo humano deja de estar situado *entre* la nada y el infinito; deja de ser un *entre* definitivo, para pasar a ser un *entre como transición*, formando parte del progreso del todo. Hasta qué punto esta lógica haya de ser aceptada en su legítima pretensión es lo que hay que cuestionar. El ángel de la historia de Benjamin es la figura más elocuente del rechazo de tal propuesta; lejos de parecerle, al ángel, algo relacionado con el camino de la perfección y la salvación, piensa más bien lo contrario: la indiferencia guía el movimiento del conjunto, y todo lo que queda acumulado en un montón de escombros, víctimas incluidas, es nada; todo eso es como si nada. El malestar y la estupefacción del ángel surgen de su *no indiferencia*, y ésta, a su vez, de su mirada hacia lo que no es nada sino súplica y sufrimiento.

Pero no por ser tan agudas y brillantes son las críticas automáticamente suficientes. El tipo de especulación filosófica orientada al futuro puede tener aliados muy poderosos. La tecnociencia moderna es hoy el principal de ellos. ¿Cómo va uno a menospreciar su proceso progresivo de expansión y de aumento de poder? Resultaría incongruente y poco serio estar apelando a la experiencia de la finitud e ignorar la actual configuración técnica del mundo y de la vida, ante la cual no puede uno menos de admirarse.

¿Y si intentáramos leer la encrucijada actual como siendo la *nueva forma* que adopta una *vieja tensión*? La originaria tensión entre finitud y superación de la finitud recibiría hoy la forma de *finitud y técnica*. De ahí que sea un mal asunto, por desorientador, el plantear la confrontación entre los que se enrolan en el sueño de la omnipotencia técnica y los que, inútilmente, resisten en las barricadas ante tan ingente potencial transformador. Mejor sería reconocer que no es la primera vez que estamos en una tensión equivalente y que, en vez de dejarla de lado o creerla caducada, lo que conviene es definirla de la manera más precisa posible. Definir bien significa —como ya hemos visto— advertir cuándo la ciencia y la técnica funcionan *también* como esa panideología difusa pero tan efectiva a la que se refiere Habermas; o advertir hasta qué punto forman un sistema autónomo, tal como apunta Ellul, etc. Y, por supuesto, definir bien la tensión significa ver lo que ahora, como siempre, va ligado a la finitud. De este modo, la categoría de tensión se convierte en categoría hermenéutica capaz de aclarar y de orientarnos. Por ejemplo: la finitud tiene que ver con la concreción y la experiencia de situaciones siempre singulares. La técnica, en cambio, participa de procesos de abstracción. Y no habiendo problema alguno inherente a la abstracción considerada en sí misma, sí lo hay cuando la abstracción se absolutiza y pierde la conexión con su punto de partida; problema que han puesto de relieve autores tan diferentes como E. Husserl —ya mencionado a tal respecto— y E. Mounier. Este último tiene apuntes tan clarividentes como el de: «A fuerza de ignorar, se olvida, y a fuerza de olvidar, se acaba negando.»² Por

2. Mounier, *El pequeño miedo del siglo xx*, en *Obras Completas*, vol. III, Salamanca, Sígueme, 1990, p. 406.

eso, la abstracción puede terminar siendo una negación. Abstracciones las hay de diferentes naturalezas. La «indistancia» que promueve la mediación tecnológica es una abstracción; también lo son las estadísticas (en las que los individuos no tienen ni nombre propio ni rostro); y también lo es todo lo sistémico. El peligro aparece, en efecto, a medida que la abstracción pierde de vista, o se desconecta de, aquello de lo que es abstracción. ¿No es lo que ocurre con los importantes centros financieros de toma de decisiones? Poco importan ahí los agricultores de las zonas de pauperadas del planeta, ni las repercusiones que puedan darse en el encarecimiento de ciertos alimentos básicos..., lo que en esos centros se tiene en cuenta son, sobre todo, los gráficos y los números. Imaginando otro tipo de contexto, escribía Mounier: «Es duro matar u odiar a un hombre que nos mira: Es cómodo quitarle de en medio con un lapicero rojo...»³ Sin duda, la guerra a distancia es más fácil —y más higiénica— que el cuerpo a cuerpo en las trincheras. Es la misma razón de fondo por la que se ponía una capucha o se ataba un pañuelo a los ojos del reo; no tanto por consideración hacia él, sino para facilitar el trabajo del verdugo. La abstracción lleva al olvido y éste a la negación. La banalidad que denunciaba Arendt en su ensayo sobre el mal también tenía que ver con la abstracción; la prolfación de un lenguaje estereotipado que sirva de coraza frente a las apelaciones de la realidad es una muestra. Y cabe sin duda mencionar registros menos grandilocuentes que los anteriores. Cuando hoy los médicos ya mayores se lamentan de que en los jóvenes predomina un proceder técnico que lleva a que apenas toquen y miren a los enfermos; o cuando hay quienes denuncian que en el mundo educativo los informes, los procedimientos y los datos van ganando terreno a la relación profesor-alumno; o cuando la gente se siente perpleja porque en las distintas administraciones sólo cuentan los formularios y no hay nadie que dé la cara, es decir, que responda, se está sobre el mismo problema.

La pantallización del mundo es una prueba «material» del proceso técnico de abstracción. Lo «sistémico» es prueba más bien formal. Y la informatización del lenguaje es, como ha sido

3. Mounier, *El pequeño miedo del siglo xx*, cit., p. 406.

indicado en varios de los autores vistos, el registro más eficaz y que más a fondo nos afecta. El lenguaje tecnificado se separa del lenguaje que hasta el día de hoy nos venía sirviendo para situarnos en el mundo tanto respecto a lo presente como a lo ausente, pero, sobre todo, para estar con los demás y para cuidarlos. En esto tenía razón Heidegger: para pensar la técnica no hay que prestar atención a los aparatos sino a otros registros, como el del lenguaje. El empobrecimiento de éste coincide con lo que algunos autores han diagnosticado como la *pérdida de la experiencia* en el mundo técnico. La palabra «experiencia» abarca un campo semántico muy amplio, que va desde el «tener una experiencia de algo o de algún tipo» (proceso importante, que configura, forma, y comporta la relación con lo otro; diferente de la mera y superficial «vivencia»), pasando por el «adquirir experiencia» (práctica, hábito, proceso diacrónico), al «comprobar algo mediante la experiencia» (corroboración empírica, experimento). Son las dos primeras significaciones las que sufren un proceso de erosión debido al dominio de lo técnico. No es casual que autores tan diversos como Adorno, Marcuse, Ricoeur o Lévinas, pero sobre todo Benjamin,⁴ se hayan referido a este mismo fenómeno, aunque a veces con otros términos tales como sí-mismo, existencia, identidad personal, identidad narrativa, etc. Una vez más el problema es el de la desvinculación y la absolutización del mundo técnico: sin quiebro, sin misterio, sin profundidad, sin interioridad. Se terminaron los monólogos, o los diálogos con uno mismo, porque ningún huésped secreto nos habita. Importan poco las «historias» de los ancianos, a no ser como entretenimiento. Y ¡de qué modo se ha perdido la paciencia y la tenacidad que requería el aprendizaje de los oficios! La tecnociencia reduce todo a operatividad. La experiencia abría un mundo más amplio, pero sobre todo más denso y profundo. En él cabían lo efímero, lo afectivo, la tradición, la esperanza...

Ahora bien: ¿no es el pensar una experiencia?; ¿no hay que hablar, propiamente, de *la experiencia del pensar*? Sufrirá, pues, ésta el proceso de empobrecimiento que afecta a toda experiencia

4. Cfr. sobre todo: Benjamin, «Experiencia y pobreza», en *Discursos interrumpidos I*, Madrid, Taurus, 1973.

como tal. Pero, para hacer un diagnóstico más preciso, conven-
dría conocer la forma o el movimiento específicos de dicha expe-
riencia. La experiencia del pensar viene dada por la *articulación
de un doble movimiento* (articulación: ni yuxtaposición ni bipo-
laridad). En realidad, son muchas las cosas y las situaciones en que
se complementan distintos movimientos y pocas aquellas en que se
da uno solo. La Tierra rota sobre sí misma, se traslada alrededor
del Sol, se mueve junto con todo el sistema y la galaxia...; luego
hay que pensar en otro tipo de movimiento, distinto del despla-
zamiento espacial: el crecimiento, la maduración, la expresión...
La vida es cambio, pero no en un único sentido ni en una única
dimensión. Decimos, pues, que el del pensar es un movimiento
doble; por lo menos el de la experiencia del pensar en el mundo
moderno. Uno es más bien de *extensión* y otro de *tensión*. El de
extensión suele servirse, de un modo u otro, de la abstracción y
tiene una estructura lineal y acumulativa. El de tensión no con-
siste en avanzar, sino en pasar de la distensión y la falta de tono a
la tensión, como en un arco. Lo que llamamos reflexión, crítica,
toma de consciencia... son más bien figuras de este movimiento
de tensión. Lo que es el conocimiento de esto o de aquello (mate-
rias, disciplinas...) y, hoy, la ciencia y la técnica e incluso el meta-
discurso pero que se añade como acompañante especulativo a la
tecnociencia, serían figuras del movimiento de extensión. El mo-
vimiento de tensión no deja de poner de relieve la finitud que
somos; el de extensión, en cambio, se sitúa en el camino del pro-
greso y de una especie de ilimitación. El primer movimiento nos
muestra estando siempre en el mismo «sitio» —en la misma con-
dición— y pudiendo, sin embargo, ser conscientes de ello o estar
dispersos. El segundo movimiento nos muestra recorriendo un
camino y conociendo cada vez más. Son movimientos distintos,
pero no incompatibles. Hay, de hecho, una tensión entre ambos,
una tensión que se suma a la tensión en que ya consiste uno de
ellos. Esta segunda tensión es la que mejor da cuenta de la rique-
za y la complejidad de la experiencia del pensar. Su ausencia, en
cambio, es indicativa del empobrecimiento y la reducción de di-
cha experiencia; revela, en definitiva, que no hay ninguna tensión
(ninguna de las dos), es decir, que sólo se da el movimiento de
extensión. Todas las variantes del positivismo coincidirían con

este movimiento único. Y hoy circula una nueva ideología que está al servicio de esta reducción. A veces es como si se nos dijera que la tensión que nos revela en el mismo sitio y condición es sólo un momento o una fase ya superada del movimiento más amplio de extensión, es decir, de progreso. La virtud de interpretar la experiencia del pensar como ese doble movimiento es que de ningún modo se requiere afirmar que el conocimiento progresivo y el metadiscurso sobre dicho progreso sean ilusiones o algo de un nivel inferior. Con lo cual hacemos también una corrección de la tesis heideggeriana: no es que la ciencia «no piense», es que la ciencia y el tipo de filosofía que se identifica con este movimiento de extensión suponen sólo una parte de la experiencia del pensar. No es cuestión de niveles ni de superioridades, sino de tensión.

El de la extensión da la amplitud del pensar; el de la tensión, la profundidad. La amplitud tiene que ver con un cambio que, efectivamente, puede interpretarse, parcial o globalmente, como progreso y como evolución. La tensión de la reflexión es el movimiento gracias al cual se mantiene la consciencia de la finitud, la memoria, la idea de interrupción... y, también gracias a él, el camino del conocimiento (tecnocientífico, jurídico, histórico, incluso teológico...) no se absolutiza, es decir, se mantiene en sus límites, y en su parcialidad. La tensión puede adoptar la forma de crítica ideológica (Habermas), o de la consciencia de la problematicidad (Patočka), o del pensar meditativo (Heidegger)...

La pérdida de la tensión lo es de la profundidad. Así, por ejemplo, Benjamin considera que lo preocupante no está en la técnica misma, sino en la relación que el hombre mantiene con ella; una relación no «aurática», es decir, que no nos indica ninguna lejanía, ningún trasfondo, ningún más allá de... La técnica es del orden de la transparencia (como el vidrio, y de ahí la crítica de Benjamin a las construcciones modernas, que abusan de él) y de lo explicable.

Al empobrecimiento del pensar se ha aludido también llamándolo petrificación, cosificación, dominio de la representación... Esto último ocurre —en terminología levinasiana— cuando *lo dicho* no está vivificado por ningún *decir*. Ahora bien, cuando sólo queda lo dicho y sus variaciones repetitivas se está

ya en la peor de las escolásticas. *Salvar la experiencia del pensar* es recuperar el decir original y siempre en infinitivo, que no vive a expensas de progreso o de posesión alguna. Salvar la experiencia del pensar es salvar el lenguaje coloquial, que también tiene su máxima expresión en el presente, y no en el pasado ni en los tratados en los que ya se habría dicho y explicado todo. La cuestión del humanismo conviene situarla, a mi entender, en lo relativo precisamente a la función más eminente del lenguaje ordinario. Sí, históricamente el humanismo lo vinculamos con el Renacimiento y la importancia que entonces algunos autores dieron a los textos clásicos para la formación del hombre. Las palabras bellas y sabias forman. ¿Pero cuáles son las palabras sabias? ¿Sólo las de los ilustres escritores griegos y romanos? ¿O es palabra sabia toda palabra capaz de guardar y transmitir la experiencia? Sí, es la palabra de la experiencia la que forma. Puede que esa palabra se encuentre en un admirable texto literario, pero puede igualmente que se halle en la historia contada por la más humilde e iletrada de las personas. Sloterdijk observa el humanismo y ve éste como una técnica de apaciguamiento. Pero se puede perfectamente observar el humanismo y verlo como una de las maneras de salvar la experiencia del pensar. Se entenderá, entonces, que en ese lenguaje que nos salva, no importan las metodologías (las técnicas), sino, como diría Gadamer, el *tacto*, que es precisamente de lo que carece el lenguaje informatizado. El mejor de los pedagogos no es quien dispone de una aparentemente precisa metodología educativa, sino el que tiene tacto. El humanismo, pues, no pretende la explicación del mundo (y menos todavía su explotación) sino el acceso a uno mismo y a los demás. En ese empeño (que es relación con el maestro, diálogo con los demás y con uno mismo, memoria del pasado...) se está ya uno mismo «formando», dando forma y consistencia. De ahí que la informatización del lenguaje en el mundo educativo sea un problema grave para el humanismo en particular y para la formación en general. El lenguaje informatizado es plano, unidimensional, más abstracto que el coloquial, operativo y no simbólico. Tanto el lenguaje de las bellas letras como el coloquial son simbólicos: intentan establecer un puente entre nosotros y el mundo y de nosotros a nosotros mismos. Dicho sea de paso: precisamente por eso, la pala-

bra que ayuda a mejor entender la técnica es ella misma no técnica, no forma parte de la constelación de la técnica; pensar la técnica requiere de la «exterioridad» del *lenguaje ordinario*, de su riqueza, de su tradición, de su vinculación simbólica con el mundo. Hay por suerte una resistencia a la desaparición de las palabras tras las cuales late la existencial búsqueda de sentido.

Recapitulando: ¿qué significa humanismo? Salvar la experiencia del pensar. Y ¿cómo salvar la experiencia del pensar? Sosteniendo la tensión y el lenguaje, que vienen a ser aspectos de lo mismo, pues en la hipotética situación de un lenguaje ya totalmente colonizado técnicamente la tensión habría desaparecido. Y sostener la tensión significa persistir en el doble movimiento del pensar y, con él, en la tensión radical entre finitud y superación de la finitud. Persistir en la tensión, es decir, no dejar que el movimiento se simplifique, no dejar que nada se absolutice: tal es la labor de la crítica de la colonización tecnológica del mundo de la vida (Habermas), de la propaganda (Ellul), de la disolución orgiástica (Patočka), de la indiferencia (Heidegger)...

Hay muchas maneras de justificar la operatividad técnica de modo que todo nuestro esfuerzo (y movimiento) quede a ella subordinado. Podemos recurrir a las justificaciones teológicas: el hombre cooperador de la creación (judeo-cristianismo) o el hombre corrector de la mala creación (gnosticismo). Podemos ir a las cien modalidades de la idea de progreso. O remitirnos al imperativo técnico según el cual hay que hacer todo lo que es posible hacer. O reconocer el impertérrito interés de dominio político, o de beneficio económico. O acudir a retóricas relacionadas con la innovación... O, de forma más sobria, puede uno atender a la capacidad técnica y al desarrollo moderno de la tecnociencia y reconocer su enorme fuerza, tanto para dar cuenta de la misma condición humana como del movimiento de expansión «material» y cognoscitiva más grande que jamás se haya conocido. Esto es lo que hemos visto en Sloterdijk y su interpretación del claro heideggeriano como operatividad. La cuestión sigue planteada. Si, llegados aquí, hubiésemos de seguir con la variación sobre Heidegger, diríamos que *el claro es tensión*. Hay caminos por los que avanzamos, y el de la operatividad técnica —valga la redundancia— es uno de ellos; que ahora adquiere inclusive visos de

destino. Hay un esfuerzo que no consigue más —aunque no es poca cosa— que arrojar una claridad parcial —limitada, finita— sobre la situación. Esa misma limitación de lo esclarecido se corresponde con la finitud que somos. Ésta es la razón por la que puede incidir en el movimiento expansivo para que al menos una parte de las fuerzas se dirijan a mantener y cuidar lo conseguido. Dicho de otro modo: que lo deseable (incluso como conquista) no sólo consiste en la expansión, sino a veces también en la armonía y el equilibrio; que la operatividad no tiene por qué reducirse a acumulación y avance, sino también a «cosmopoiesis», es decir, al cuidado de las armonías y las cosmicidades, ya hechas, ya encontradas. Además de crear, nos corresponde *cuidar y mantener* respetuosamente las cosmicidades.

La tensión nos revela que hay algo que nos incumbe y que no tiene que ver con ningún proceso de dominio, de progreso, de construcción ni de destrucción; algo que no está por venir en alguno de los hitos del camino de la humanidad; algo que ya está aquí, no en forma de plenitud ni de logro, sino como consciencia de la finitud; algo que no deberíamos perder de vista en ningún proyecto político y comunitario; algo cuya austeridad suele quedar eclipsada por lo fecundo y admirable de los avances, ahora tecnocientíficos. Mientras de esos avances procede también un cierto desasosiego existencial, de la austera lucidez depende el seguir acompañándonos con palabras sensatas de amistad.



Filosofía
Serie CLA·DE·MA



gedisa
editorial

Josep M. Esquirol

Los filósofos contemporáneos y la técnica

De Ortega a Sloterdijk

Si bien es cierto que la técnica es una de las dimensiones fundamentales de la condición humana, sólo contemporáneamente ha adquirido el rango de característica “epocal” por excelencia: vivimos en la “era de la técnica”. De ahí que la mayoría de los principales filósofos de nuestro tiempo le hayan prestado una muy especial atención. Su penetrante mirada busca, detrás de lo más tópico y visible, lo más profundo. Y, por eso, lo que ellos han visto, o entrevisto, ha de sernos de gran ayuda para entender mejor la encrucijada en que nos encontramos, así como para repensarnos una vez más a nosotros mismos.

La oportunidad y la singularidad de esta obra consisten en sintetizar, exponer y comentar las ideas de José Ortega y Gasset, Martin Heidegger, Jan Patočka, Jacques Ellul, Hannah Arendt, Hans Jonas, Jürgen Habermas y Peter Sloterdijk sobre la configuración técnica (y tecnológica) del mundo. Como, además, la cuestión de la técnica es nuclear en todos estos autores, tenemos con ella una buena puerta de acceso a cada una de sus respectivas filosofías.

Josep M. Esquirol es profesor de Filosofía de la Universidad de Barcelona; coordinador del grupo de investigación interuniversitario “Ética y Filosofía Contemporánea” y director del Instituto de Tecnoética. Sus últimas publicaciones, también traducidas a otros idiomas, son: *Uno mismo y los otros* (2005), *El respeto o la mirada atenta* (Gedisa, 2006) y *El respirar de los días* (2009).

